

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

**Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones
Internacionales**



TESIS DOCTORAL

**Zubiri y Ellacuría:
fundamentos filosóficos para una teoría estructural y una
praxeología crítica de las Relaciones Internacionales**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pablo José Martínez Oses

DIRECTOR

José Antonio Sanahuja Perales

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones
Internacionales

TESIS DOCTORAL



Zubiri y Ellacuría:
fundamentos filosóficos para una teoría estructural y una
praxeología crítica de las Relaciones Internacionales

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR:

Pablo José Martínez Osés

DIRECTOR:

José Antonio Sanahuja Perales

Madrid, 2015

A Samuel, Álvaro y Nacho, mis hijos

*Criticidad y fundamentalidad permiten al filosofar
realizar una tarea desideologizante
(Ellacuría 1985, 101)*

*En un sentido más positivo, la perspectiva crítica prevé un
cambio en la ontología hacia una que represente más
adecuadamente el “mundo real” en el umbral del siglo
XXI; aunque hasta ahora esta ontología alternativa es
solamente una obra controvertida en curso
(Cox y Schechter 2002, 78)*

*La actual “mundialización” de la vida social no puede ser
abordada satisfactoriamente con el instrumental
conceptual de muchas de las teorías sociales al uso
(A. González 1994, 2)*

*La evolución se hace por mutación genética; la historia se
hace por invención optativa. Son procesos distintos
(Zubiri 1974, 23)*

*Puede decirse que la historia ha entrado hace poco en una
nueva época, en una distinta altura de los tiempos,
caracterizada tanto por su unidad universal real,
históricamente real, como por la posibilidad, asimismo
históricamente real, de tener que contar con su propio
final, esto es, con un final que en buena parte depende de
sí misma y de lo que vaya haciendo
(Ellacuría 1991, 372)*

AGRADECIMIENTOS

Si, como afirmamos en este trabajo, la realidad es para el ser humano una fuente de recursos que éste convierte en posibilidades al hacerse cargo de ella, tendría que huir de las interpretaciones que tienden a explicar el desarrollo de una tesis doctoral exclusivamente como una decisión personal. Más bien es preciso reconocer que esta decisión ha sido posible —y en último término, real— porque han existido varios momentos estructurales que han sido tomados por mi parte como recursos para la misma. Hay que reconocerlos y agradecerlos.

He dispuesto de una estabilidad laboral decente contratado por la Plataforma 2015 que me ha proporcionado recursos materiales y una perspectiva temporal suficientes como para dedicar cinco años de estudio e investigación durante las tardes, las noches y los fines de semana. Realizar una tesis doctoral compatibilizándola con la realidad laboral no es una tarea sencilla y exige sacrificios personales, pero hubiera sido imposible y los sacrificios inútiles sin la suficiencia y estabilidad de que he dispuesto con mi puesto de trabajo.

He contado con la comprensión y la complicidad de mi familia. Especialmente de María del Mar quien ha facilitado con generosidad que mis dejaciones en las tareas compartidas no se convirtieran en un problema, haciendo con ello que fuera posible el trabajo aquí desarrollado. También mis hijos han sabido exigir y respetar equilibradamente, incluso aunque a veces no comprendieran el empeño. Ellos cuatro me han proporcionado un marco para el trabajo envidiable, cargado de comprensión crítica, cariño a raudales y animosidad imprescindible. Ha habido días en que el trabajo se sostuvo más en su fe y en su generosidad que en las mías.

He tenido en José Antonio Sanahuja un director de tesis paciente, responsable y comprensivo. A él le debo, desde hace muchos años, las lecturas y orientaciones bibliográficas fundamentales para el abordaje de la disciplina de las relaciones internacionales de la que era poco más que un intruso. Sus aclaraciones sobre los marcos teóricos de la disciplina han supuesto para mí aprendizajes fundamentales de cara a la construcción de esta investigación. Tardé más tiempo del recomendable en poner en sus manos texto elaborado, aún así, su atenta y crítica lectura, y sus posteriores

comentarios han sido determinantes para perfilar y orientar en sus aspectos fundamentales el desarrollo final de esta tesis. Su reconocimiento de una propuesta no exenta de riesgos, muestra al tiempo su rigor y su apertura, y me han proporcionado la seguridad y la confianza necesarias para llevar a buen puerto la tarea. De los errores que este trabajo muestre, la única responsabilidad es mía, entre otras cosas por no haber aprovechado mejor su disposición y su conocimiento.

He sentido que esta tesis no estaba realizándola yo sólo. Amigos y amigas me han motivado y cuestionado por igual. Nacho, Luisi, Silvia, Marta, José y Natalia, compañeros de trabajo todos, han soportado pacientemente mis vicisitudes, han tolerado con generosidad improvisadas conferencias y dudas existenciales y siempre me han devuelto una incondicional confianza de la que yo por mí mismo no dispongo.

No ha habido colaboración que haya sido pequeña, gracias a Paloma y a Javi por su mesa que ahora es la mesa de mi tesis. A Cecilia por sus ofrecimientos y los intercambios de ideas. A Koldo por sus ánimos constantes. Muy especialmente a Cristina Leyva por las correcciones tan apresuradas como valiosas y a Freest Saralegui por su revisión de la parte redactada en inglés.

Muchas personas se han interesado por mis avances durante estos años, me han preguntado y me han animado. Imposible nombrarlas a todas, pero han constituido parte indispensable del mundo que ha hecho posible este trabajo.

No comprendo cómo puede haber quien piense que una tesis doctoral es un trabajo estrictamente personal. La responsabilidad es únicamente mía, pero es toda esta, mi realidad circundante, la que he utilizado como recurso. Es de justicia reconocerlo y agradecerlo.

En Madrid, a 30 de septiembre de 2015

ÍNDICE

ÍNDICE	X
RESUMEN.....	XVI
HIPÓTESIS, PROBLEMÁTICA Y OBJETIVO.....	XVI
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS	XVIII
REVISIÓN CRÍTICA DE LAS PREMISAS EN RRII A PARTIR DE ZUBIRI	XXI
BASES DE UNA NUEVA TEORÍA CRÍTICA PARA LAS RRII	XXVI
SUMMARY (RESUMEN EN INGLÉS)	XXXIII
ASSUMPTION, PROBLEMS AND OBJECTIVE	XXXIII
PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS	XXXV
CRITICAL REVIEW OF IR THEORIES POSTULATES AS FROM ZUBIRI	XXXVII
GROUNDS FOR AN IR NEW CRITICAL THEORY	XLII
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN, PROBLEMATIZACIÓN Y ESQUEMA DEL TRABAJO.....	1
LA TEORÍA DE LAS RRII, ANTE UN PROBLEMA FILOSÓFICO	1
CARACTERIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA: EL PUNTO DE PARTIDA.....	5
LAS DEBILIDADES CONCEPTUALES DE LAS TEORÍAS DE RRII Y LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI	11
EL PROBLEMA EN LA TEORÍA DE LAS RRII EN ESPAÑA	15
ESQUEMA DEL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN	17
PRIMERA PARTE	23
CAPÍTULO 2: LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA COMO TEORÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA.....	23
APROXIMACIÓN METAFÍSICA PARA UN PROBLEMA DE LA REALIDAD	23
DE LA “CIENCIA DEL SER” A LA “TEORÍA DE LA REALIDAD”: DE LA ONTOLOGÍA A LA METAFÍSICA	28
APERTURA Y RESPECTIVIDAD COMO ESTRUCTURA DE LA REALIDAD	30
EL DINAMISMO ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD.....	36
LAS ESTRUCTURAS DINÁMICAS DE LA REALIDAD.....	38
ANTROPOLOGÍA ZUBIRIANA: EL SER HUMANO COMO ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD.....	41
LA SOCIEDAD COMO ESTRUCTURA DE LA REALIDAD EN COMÚN	47
LA HISTORIA COMO SISTEMA DE POSIBILIDADES Y CREACIÓN DE CAPACIDADES	51
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO	62

CAPÍTULO 3: LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA.....	66
FILOSOFÍA PRIMERA DEL CONOCIMIENTO COMO EPISTEMOLOGÍA DE NUESTRO TIEMPO	66
INTELIGENCIA SENTIENTE COMO SUPERACIÓN DEL DUALISMO CLÁSICO ENTRE SENTIR E	
INTELIGIR	70
EPISTEMOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL: DE LA TAREA CRÍTICA AL INTER-	
SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL	79
LA PRAXIS COMO VERDAD PRIMERA: FUNDAMENTOS PRAXEOLÓGICOS PARA UNA	
EPISTEMOLOGÍA	83
DINAMISMO CREATIVO Y TRANSFORMADOR DE REALIDAD EN LA PRAXIS.....	90
FUNDAMENTOS PARA UNA CONCEPCIÓN INTEGRAL DE LA SOCIEDAD A PARTIR DE LA PRAXIS	
.....	93
LA TEMPORALIDAD DE LA PRAXIS COMO FUNDAMENTO HISTORICISTA DEL CONOCIMIENTO	99
LA PRAXIS COMO FUNDAMENTO DE UNA SOCIEDAD MUNDIAL	102
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO	104
SEGUNDA PARTE.....	109
CAPÍTULO 4: EL DEBATE SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA TEORÍA EN RRII	
.....	109
EL DEBATE ONTOLÓGICO Y EPISTEMOLÓGICO EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES	109
ENFOQUE CRÍTICO, PLURALISTA Y DIALÓGICO	113
LA CUESTIÓN DEL FUNDACIONALISMO DE LA TEORÍA DE LAS RRII.....	123
CAPÍTULO 5: REVISIÓN CRÍTICA DE LA ESTRUCTURA Y EL DINAMISMO EN	
LAS TEORÍAS DE LAS RRII.....	134
ESTRUCTURA NEORREALISTA EN EL SISTEMA INTERNACIONAL.....	134
LA SÍNTESIS NEO-NEO: REALIDAD ESTRUCTURAL Y DINÁMICA EN EL <i>MAINSTREAM</i> DE LAS	
RRII.....	145
EL “NUEVO REALISMO” Y SU DINAMISMO ESTRUCTURAL E HISTÓRICO	152
CAPÍTULO 6: ESTRUCTURALIDAD Y DINAMISMO DE LA SOCIEDAD MUNDIAL	
.....	161
FUERZAS Y DINAMISMOS DE LA REALIDAD HISTÓRICA	161
ONTOLOGÍA EN ROBERT COX Y LA NUEVA ECONOMÍA POLÍTICA INTERNACIONAL (EPI)..	170
LAS FUERZAS BÁSICAS DE LA ESTRUCTURA: ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN POLANYI	178
LA TEORÍA DEL PODER ESTRUCTURAL EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES	189
DINAMISMOS DE LA REALIDAD HISTÓRICA: POSIBILITACIONES DE CAMBIO EN LA	
ESTRUCTURA	
SOCIAL.....	202

HACIA UNA SÍNTESIS DE LA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS PREMISAS EN LAS TEORÍAS DE LAS RRII.....	219
TERCERA PARTE.....	226
CAPÍTULO 7: BASES DE UNA NUEVA TEORÍA CRÍTICA PARA LAS RRII	226
RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO DE ZUBIRI PARA LA TEORÍA DE LAS RRII	226
<i>Zubiri y el debate realismo-liberalismo en la disciplina de las RRII.....</i>	<i>227</i>
<i>Zubiri y la crítica reflectivista del socialconstructivismo</i>	<i>232</i>
RUDIMENTOS PARA UNA NUEVA TEORÍA DE LA RESPECTIVIDAD COMO PRAXEOLOGÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD MUNDIAL	235
1. <i>Teoría de la Realidad Mundial para la disciplina de Relaciones Internacionales...</i>	<i>236</i>
2. <i>Enfoque crítico, como filosofía primera, en la tradición de la teoría crítica de las RRII</i>	<i>240</i>
3. <i>Teoría respectivista como la estructuralidad de la realidad</i>	<i>248</i>
4. <i>La historia como invención optativa de posibilidades</i>	<i>253</i>
5. <i>El análisis de la estructuralidad de los momentos estructurales.....</i>	<i>261</i>
6. <i>Pluralismo e interdisciplinariedad para una teoría de la liberación</i>	<i>277</i>
AUTOCRÍTICAS RESPECTO DE MI TRABAJO	279
BIBLIOGRAFÍA	285

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

EPI	Economía Política Internacional
RRII	Relaciones Internacionales (disciplina)
EPG	Economía Política Global
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
UCA	Universidad Centroamericana

Obras de Zubiri

EDR	Estructura Dinámica de la Realidad
SE	Sobre la Esencia
NHD	Naturaleza, Historia y Dios
IS	Inteligencia Sentiente

RESUMEN

Hipótesis, problemática y objetivo

La hipótesis de partida de esta tesis es que la teoría de las Relaciones Internacionales (RRII) se encuentra ante un problema de carácter filosófico que impide su adecuada fundamentación. El objeto mismo de la teoría de las RRII ha sido foco de numerosas disputas a lo largo y ancho de los debates con que la disciplina ha explicado sus diversos posicionamientos y enfoques. De igual manera, diferentes aproximaciones metodológicas han ido evolucionando al albur de los avances que la Filosofía de la Ciencia venía incorporando. Así, los diversos puntos de vista han tratado de adaptarse a las novedades de carácter epistemológico que incorporaba la Teoría de la Ciencia en forma de nuevos paradigmas y programas de investigación sin detenerse lo suficiente en revisar los postulados sustanciales sobre los que partió y se desarrollaron las distintas teorizaciones. Con demasiada frecuencia, los conceptos que guiaron los esfuerzos de la revisión de dichos postulados fueron utilizados de forma superficial, tratando con ello más bien de sustentar las teorías pre-configuradas que de realizar una aproximación reflexiva a la realidad sobre la que se pretendía teorizar, lo que ha evidenciado una insuficiencia conceptual de la teoría de las RRII para hacer frente a la realidad (Ashley 1984; Bohman 2009; Cox y Schechter 2002; Jackson 2008; Lapid 2003; Monteiro y Ruby 2009; Walker 1993).

Dicha realidad, comúnmente llamada relaciones internacionales —mostrando ya con ello su concepción eminentemente *relacional* entre *sujetos* pre-establecidos, los Estados-nación, de la que aún no se ha deshecho completamente— ha devenido en las últimas décadas en una realidad mundializada históricamente. Las problemáticas que se muestran como evidentes en este periodo histórico están siendo profusamente descritas y analizadas en términos descriptivos (Beck, Lash, y Giddens 1997; Beck 1998; Beck 2002; Cox y Schechter 2002; Rodrik 2012; Strange 2001; Zizek 2012) como un complejo caracterizado por la difusión del poder estructural, la progresiva concentración de propiedad y la profundización de los factores de exclusión, la crisis de las capacidades de los Estados-nación para hacer frente a sus propósitos y su razón de ser, y las evidentes amenazas ecológicas, económicas, sociales y de seguridad. Problemáticas

que con perspicacia y acierto diagnosticó Ignacio Ellacuría a mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, afirmando que el carácter civilizatorio de las crisis ecológica, social, económica y política que se cernían sobre la realidad mundial, podían ser descritos como los propios de una *civilización del capital*, que debía ser reorientada. Esta apreciación de Ellacuría fue construida a través de una intensa vida intelectual y de compromiso con el análisis de la realidad centroamericana donde vivió gran parte de su vida adulta. Sus reconocidos análisis sobre la coyuntura sociopolítica y económica de la región estaban precedidos de un amplio estudio del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, en el que encontró los mejores mimbres para una comprensión de la realidad histórica y sus dinamismos.

Ante la mencionada problemática de la realidad del mundo actual, la teoría de las RRII ha vivido décadas apasionantes que están desafiando los postulados y enfoques que constituyen aún hoy el *mainstream* de la misma. A partir de los años sesenta del siglo XX, con la renovación de los enfoques realista y liberal, y la irrupción de la denominada crítica postpositivista que dio lugar a la Teoría Crítica, al Socialconstructivismo, al Postestructuralismo y a las Teorías feministas de las RRII, la reflexión sobre el fundamento de la teoría de las RRII constituye un lugar cada día más común. Todos estos enfoques y, de forma particular, la Economía Política Internacional (EPI) y la Economía Política Global (EPG) insisten en la necesidad de realizar una revisión crítica de los postulados ontológicos y epistemológicos de las teorías de las RRII (Baylis, Smith, y Owens 2013; Burchill et ál. 2013; Cox y Hettne 1995; Cox y Schechter 2002; Devetak 2005; Hettne 1995; Hettne 1999; Hettne y Söderbaum 2000; Lapid 2003; Leysens 2008).

Este divorcio entre la filosofía y la teoría de las RRII también ha tenido su reflejo en el desarrollo de la disciplina en nuestro país. Desde la escuela española de RRII no se han realizado aportaciones significativas en este sentido, habiéndose determinado su desarrollo por el anclaje que la disciplina tuvo de origen en el Derecho Internacional y la escuela diplomática. Lo que determinó que sus preocupaciones se orientaran antes a la delimitación de un objetivo propio de una disciplina naciente, que a un diálogo interdisciplinar en busca de una fundamentación teórica sólida. Además, el marcado carácter etnocentrista de la disciplina por el predominio anglosajón ha constituido una barrera idiomática y conceptual que apenas se ha comenzado a superar en los últimos

años (Arenal 2007; Arenal 2014; Arenal y Sanahuja 2015; Barbé 2007; García Segura 2006). Por otra parte, la filosofía zubiriana no obtuvo hasta pocos años antes de su muerte ningún reconocimiento público ni académico en la España de la dictadura, lo que sin duda ha impedido que sus hallazgos hayan sido objeto sistemático de análisis incluso en las facultades de Filosofía, cuanto más por parte de otras disciplinas. Es precisamente en la cátedra de la Universidad Centroamericana (UCA) donde Ellacuría promueve la aplicación del pensamiento zubiriano a diferentes análisis. Lo que pocos años después de su muerte cristalizaría en la tesis doctoral de Antonio González, primera aplicación al mundo de la teoría social (González 1994). Este trabajo pretende sugerir un posible vínculo entre ambas disciplinas a partir de la filosofía primera de Zubiri como potencial fundamentación para una teoría crítica de las RRII.

Esta es la corriente en la que depositamos nuestro esfuerzo investigador para realizar un revisión de los postulados ontológicos y epistemológicos de la teoría de las RRII, con lo que trataremos de establecer una fundamentación crítica para el saber en materia de relaciones internacionales a partir de un análisis de carácter filosófico basado en el pensamiento de Zubiri y de Ellacuría. En este sentido, este trabajo representa un esfuerzo para acoger un aparato intelectual eminentemente filosófico que surge de un intento de análisis —en su origen de carácter fenomenológico— de la realidad, como punto de partida para la fundamentación crítica de la sociedad mundial, que, como se verá, no es una idea con más o menos éxito construida, sino que es la única sociedad real.

Fundamentos filosóficos

En la primera parte de la tesis realizamos una aproximación al pensamiento filosófico zubiriano en busca de una mejor fundamentación, tanto de la realidad como de las posibilidades del saber sobre ella. La metafísica desarrollada por Zubiri tiene su principal objeto en la realidad intramundana y cotidiana, y sigue el hábito aristotélico de comprender las cosas reales en su primordialidad. Influido por el pensamiento husserliano de principios del siglo XX, Zubiri realiza una aproximación fenomenológica a la realidad de las cosas reales, tratando de comprenderlas en tanto que reales, dialogando críticamente con las obras de los principales pensadores filosóficos (Aristóteles, Kant, Hegel y Husserl, entre muchos otros) para mostrar lo que termina

considerando el error del dualismo originario establecido por la dicotomía entre el ser y la realidad. Desde la distinción de Parménides entre el ser y el ente, la realidad ha sido explicada como una subjetualidad a la que le suceden cosas, tal y como recoge Aristóteles con el ser y sus accidentes. El carácter *predicativo* de las lenguas indoeuropeas ha limitado las posibilidades del pensamiento occidental de constituir una aproximación a la realidad en tanto que realidad. Para Zubiri la realidad es “de suyo”, de forma que ésta ya no debe considerarse como un ser —sujeto— cuya realidad sería uno de sus modos de ser, sino una realidad que va siendo. La realidad se muestra así como una unidad cuya constitución se basa en la *respectividad* indicadora del carácter abierto y estructural de la realidad. La realidad en Zubiri es primordialmente *estructuralidad*, no *subjetualidad*. La relación entre la realidad intramundana de la talidad de las cosas y la realidad en su carácter transcendental —como ultimidad o primordialidad— no es una relación dicotómica entre los entes y su ser, entre las realidades existentes y las esencias ideales, sino que ambas muestran una unidad intrínseca en su carácter compartido de realidad. Ambas son *notas de* —extractos — de una realidad que en *estructuralidad* va “dando de sí”. En términos metafísicos la realidad es el “de suyo” “dando de sí”. Tal es el carácter dinámico de la realidad. Los cambios y el movimiento no son accidentes que puedan añadirse a un ser inmóvil preestablecido sino el dinamismo propio de la realidad.

Por lo tanto, el abordaje reflexivo sobre la realidad exige considerar su estructuralidad y su dinamismo, así, Zubiri habla de la *apertura* de la realidad para analizar los momentos estructurales en los que dicha realidad se constituye, es decir, se estructura. Apertura, suidad, respectividad y mundanidad son los momentos de la estructura transcendental de la realidad, todos ellos constituyentes e irrenunciables, todos ellos estrictamente físicos y reales. No se trata de conceptualizaciones elaboradas sino del análisis del carácter primordial que puede hallarse en la realidad. No hay más realidad que una, y ésta es abierta, “de suyo”, estructurada en respectividad con ella misma y con el resto de realidades, en mundanidad. La revolución que supone la concepción de la realidad de Zubiri nos aboca a pensar de forma diferente, en tanto que para la comprensión de la realidad no será suficiente con establecer clasificaciones y estratificaciones, sino que la reflexión deberá permitir alumbrar las unidades intrínsecas con que la estructuralidad de la realidad se muestra en sus dinamismos.

El análisis zubiriano de los principales dinamismos con los que la realidad se constituye nos permite fundamentar y comprender tanto las transformaciones que la realidad va produciendo como el particular dinamismo de la *mismidad* que, en su poseerse es el dinamismo propio de la vida. En el caso del ser humano, la forma de este poseerse la realidad a sí misma es *haciéndose cargo* de la realidad. Es en ese momento estructural dinámico en el que se realiza la realidad en tanto que realidad. Se trata del *dinamismo de la personalización*, por lo que Zubiri denomina al ser humano como *animal de realidades*, que al mismo tiempo confiere y aprehende lo real. Lo que diferencia la aprehensión humana de la del resto de animales es que el ser humano la aprehende como sistema de posibilidades para sus actos, es decir, aprehendiendo la *poderosidad de lo real* que determina lo que puede y lo que no puede hacer. Así, el ser humano, en su hacerse cargo de la realidad, formando una *estructuralidad* en ella, funda la misma posibilidad, puesto que no se limita a reproducir respuestas estímúlicas. El dinamismo de la *personalización* en tanto que apropiación de posibilidades es un dinamismo de la *posibilitación*.

El ser humano es una “nota de” del constructo que forma con su mundo circundante, que además también lo es de los demás seres humanos. Socialidad y comunización son dinamismos propios de la realidad en común, que no es sino la misma realidad —la única— en otro de sus momentos estructurales. Así, ser humano y sociedad tampoco deben considerarse como realidades dicotómicas sino, de nuevo, como notas de una estructura dinámica. En ella se da el dinamismo de la *mundanización* que comprende la historia como un sistema de posibilidades, en la que las acciones del ser humano abren y obturan posibilidades.

La crítica zubiriana del dualismo originario tiene su correlato en el ámbito de la epistemología que ha asumido la dicotomía entre sentir e inteligir. Es precisamente en el análisis que realiza del acto intelectual, donde Zubiri nos muestra con claridad que no hay distinción entre saber y realidad, que la inteligencia no es *concipiente* de una realidad que esté ahí fuera previamente constituida, sino que se trata de una *inteligencia sentiente* que aprehende en unidad intrínseca de ambas funcionalidades. Así es como los actos humanos son considerados como primordiales en la constitución dinámica de la realidad, tal y como nos muestra Antonio González en su análisis praxeológico. Los actos humanos, estando estructurados, son al mismo tiempo estructurantes de la realidad.

Situar en la misma facticidad humana el transcendental no nos remite necesariamente a ningún tipo de subjetivismo epistemológico, sino que nos permite fundar la posibilidad de una socialidad y una historicidad antes de entendernos, antes pues, de cualquier comunidad de tipo lingüístico. Lo que constituye un fundamento de la sociedad mundializada en la pura facticidad del ser humano, parte y partícipe de la *estructuralidad dinámica* de la realidad.

Revisión crítica de las premisas en RRII a partir de Zubiri

La segunda parte de la tesis constituye su núcleo analítico, en tanto que en ella realizamos una detenida revisión de las premisas ontológicas y epistemológicas de las principales teorías de las RRII a la luz del pensamiento zubiriano sobre la realidad estructural y dinámica, y la concreción que Ellacuría realiza considerando la Realidad Histórica como objeto de la filosofía, ya que en ella se muestran todos los momentos estructurales de la realidad. De esta forma, guiamos un análisis crítico de las principales premisas contenidas en las diferentes teorizaciones de las RRII con el propósito de comprender aquéllas que mejor pueden darnos cuenta tanto de la realidad del sistema internacional como una realidad dinámica en *estructuralidad*, como de la posibilidad de abordar su análisis desde la pura facticidad de las acciones sociales. Esta orientación es determinante, por cuanto asume una actitud crítica y reflectivista, aunque se resiste a la adopción de ningún paradigma concreto. La aproximación que pretendemos más bien es de carácter asintótico, como no podría ser de otra forma una vez asumido el dinamismo histórico constitutivo de la realidad misma. En este sentido, la propuesta de reconocer y alentar el carácter crítico de la teoría, elaborada por la Escuela de Frankfurt (Habermas 1982; Held 1980; Menéndez Ureña 2008; Sánchez Cuervo 2008) y desarrollada entre otros para el ámbito de las RRII por Robert W. Cox (Cox 1981; Lapid 1989; Leysens 2008; Linklater 1986; Linklater 2007), nos proporcionan una serie de análisis críticos de la modernidad desde diferentes perspectivas y con diversos propósitos perfectamente adecuados para nuestra revisión. Así sucede con la crítica postpositivista al positivismo como con la propuesta de estructuración de la realidad social e internacional a partir de la idea originaria marxista de comprender como variables independientes las capacidades materiales, las instituciones y las ideas. Esta interpretación propia del neomarxismo, alejada de la apuesta que realizan por el marxismo estructuralista de otros autores, nos proporciona un punto de partida fundamental para la crítica del

neorrealismo que dio lugar a la consideración del *realismo estructural* planteado por Kenneth Waltz. En este sentido, esta tesis apuesta por constituir una contribución al propósito declarado por Cox, entre otros, de alumbrar una nueva teoría de las RRII desde la óptica de un *nuevo realismo*. La consideración de estructura en la tradición realista de las RRII no satisface en absoluto la conceptualización de la realidad como *estructuralidad*, puesto que ésta no es más que un momento secundario conformado por las unidades que dan lugar a dicha estructura. Estas unidades, los Estados-nación, no son convenientemente fundamentadas en tanto que tales y requieren por lo tanto de una crítica radical. Más allá de la crítica que el *neoliberalismo institucional* le hace que, sin modificar esencialmente los postulados realistas, acaba por mostrar la conveniencia de incorporar las instituciones internacionales en la teoría estructural otorgándoles a éstas capacidades específicas para funcionar como unidades en el sistema internacional. Éste sigue siendo el principal problema de las denominadas síntesis *neo-neo* que reconstituyen el *mainstream* de las RRII. Podría decirse, en síntesis, que la mejor comprensión de la realidad internacional proviene de la tradición del materialismo histórico y su propósito de abordaje de las teorías de las RRII como un *nuevo realismo*. Aunque esto tan sólo será un primer punto de partida que requiere un posterior esfuerzo de crítica y fundamentación que, tal y como el mismo Cox reconoce, constituye aún una tarea por desarrollar.

Para realizar dicho abordaje recurrimos al pensamiento de Ignacio Ellacuría. La interpretación que Ellacuría hace de la Realidad Histórica, basada en un profundo conocimiento del pensamiento filosófico de Zubiri, nos permite ir más allá de las dicotomías entre materialismo e idealismo, y de sus concreciones en el ámbito de las RRII expresadas como oposiciones entre *realistas* y *liberales*. La clave de la propuesta crítica que realizamos se fundamenta en la superación del dualismo originario filosófico, que acabó por dar lugar a la separación entre sujeto y objeto, y en consecuencia entre teoría y praxis. Ya Emmanuel Kant trató de reconstituir esa unidad intrínseca, pero lo hizo proporcionando material para los posteriores *subjetivismos transcendentales* al establecer la preeminencia del *noúmeno* como a priori intelectual. De ahí surge la tradición del pensamiento normativo que tanto reflejo tiene en las teorizaciones de las RRII. La unidad intrínseca que sugiere la crítica de Zubiri y que Ellacuría recoge en toda su extensión, nos permite comprender la doble faz de la Realidad Histórica, anclada en *estructuralidad* tanto en sus momentos naturales como en los momentos

posibilitantes, ya que ambos explican el devenir histórico. Este momento posibilitante es, en palabras de Ellacuría, un momento personal que, junto a los otros cuatro momentos estructurales definidos por él — lo natural, lo producido por el ser humano que se ha mantenido, el sistema de relaciones entre los seres humanos, el sistema de interpretación y de valoración—, constituyen la formalidad de la historia. El momento personal no debe entenderse únicamente como el de las acciones que realizan los individuos, sino estas acciones en tanto que configuradoras de la historia. No se trata, por lo tanto, de analizar el *opus operans*, sino el *opus operatum*, es decir, incorporar y apelar al carácter de realidad de dichas acciones, en tanto que fuerza enrumbadora de la historia. Así, cada momento estructural de la la misma consigna sus dinamismos como fuerzas históricas, que se caracterizan por su condición capacitacional y posibilitante, a diferencia de las fuerzas de la historia que, constituyendo la irremediable base material y natural de la misma, sin embargo no contribuyen en sí mismas a ésta como sistema de posibilitación. Por decirlo de forma simple, la contribución que tomamos del pensamiento de Ellacuría para criticar y completar el complejo de fuerzas históricas explicativas que realiza Cox, tomado tanto del materialismo histórico como del pensamiento de Gramsci, es incorporar a las fuerzas históricas, aquellas propias de los momentos natural y personal en el sentido descrito. Además, la cuestión de los factores ideacionales, comprendidos ahora en su estricta realidad —el momento estructural propio del sistema de interpretación y valoración—, como conformadores de la estructura de la realidad histórica, nos permite incorporar su carácter real basado en la codeterminación que presentan todos los momentos estructurales como *notas de la realidad estructural y dinámica*. Podríamos aceptar como provocación estimulante la afirmación de que no existe realidad que no cuente con sus cinco momentos estructurales en permanente y mutua *respectividad*, lo que indica su permanente y diverso dinamismo. Esta integración de los momentos estructurales y el análisis de sus principales dinamismos debieran proporcionarnos una nueva, mejor fundamentada y más adecuada comprensión de la organización estructural de la historia. La historia así se entiende como *invención optativa* y no como predestinación preconfigurada por factores de cualquier tipo. En esa conceptualización se basan formalmente sus posibilidades intrínsecas de cambio histórico.

En este sentido, hemos de recoger hallazgos importantes que estudios de las RRII nos han proporcionado y que suponen pasos adelante en la comprensión de la realidad

histórica que perseguimos. Así rescatamos el concepto de *embeddedness* de Karl Polanyi, en tanto que constituye un buen ejemplo de consideración estructural de las realidades sociales y económicas. Para ello nos distanciamos de cierta interpretación común que se ha hecho desde la EPI en el sentido de que el *doble movimiento* que sugiere Polanyi pudiera suponer una concreción dialéctica de respuesta al capitalismo y, en consecuencia, un lugar donde explorar cómo ciertos movimientos de protección, como los regionalismos, pudieran configurar respuestas a los dilemas de la expansión capitalista global. En realidad, para Polanyi el *doble movimiento* no sirve para fundamentar esperanzas en el segundo movimiento de los que conforman la dupla, sino que sirve principalmente para mostrar que la contradicción real se da entre el mecanismo del mercado autorregulado —consignado por decisiones políticas, es decir, por acciones personales en tanto que configuradoras de la historia, que él describe como un proceso de *mercantilización*—, y la democracia. Por otro lado, nos hacemos eco del gran potencial heurístico que la Teoría del Poder Estructural desarrollada por Susan Strange nos proporciona para analizar las fuerzas históricas, desde una perspectiva integradora de las esferas políticas y económicas que pone su mirada analítica en lo que denomina cambios en las estructuras del poder, que nosotros preferimos denominar dinanismos de las fuerzas históricas de la producción, de las finanzas, de la seguridad y de la comunicación. Así, consideramos que es preciso completar el trabajo de Strange en al menos tres sentidos, enmarcando en primer lugar su reflexión en una consideración de la realidad en estricta *estructuralidad* por un lado, de forma que nos impida establecer dominancias excluyentes por parte de ninguna de dichas fuerzas y al tiempo nos proporcionen mayor rigor ontológico y la consecuente fundamentación; para posteriormente desarrollar con mayor profundidad lo que los factores ideacionales y los significados intersubjetivos incorporan como dinanismos a la misma realidad —incorporando postulados socialconstructivistas—, para evitar la escasa profundidad en su análisis de la estructura de comunicación; y por último considerar lo que denomina la estructura de bienestar no como secundaria, sino como integrada en el resto. En el análisis de Strange, como en los anteriores, no puede fundarse una explicación adecuada de la historia como sistema de posibilitación, en tanto que tampoco incorpora lo que hemos denominado el momento personal de la historia, que ya lo hemos dicho, constituye la praxis histórica posibilitante.

Por último nos aproximamos a las reflexiones y estudios que han tratado con mayor adecuación proporcionarnos una descripción de las posibilidades de cambios en la estructura social. A partir de las propuestas críticas y de las derivadas del amplio programa de investigación que abren ante sí la incorporación integrada de economía-sociedad-política, como por ejemplo el denominado “materialismo histórico transnacional”, recogemos las indagaciones sobre las posibilidades de generar tendencias alternativas que dieran respuesta a las problemáticas propias de la globalización que, como se dijo *ut supra*, están en la base de esta investigación. La *civilización del capital* y la necesidad de comenzar de nuevo que describió Ellacuría tiene correlatos varios en la tradición de las RRII que van desde el sistema “post-internacional” que describe Rosenau, el “nuevo medievalismo” de Bull, la “bussines civilization” de Strange o el “apartheid global” de Fantu Cheru, o la descripción de las estructuras históricas transnacionalizadas realizada por Stephen Gill que dan lugar al “neoliberalismo disciplinario”, la “civilización de mercado” y el “nuevo constitucionalismo”, o finalmente el proceso de “internacionalización de los Estados” que describe Cox. Todas ellas nos proporcionan descripciones útiles y de bastante rigor sobre los dinamismos con que las fuerzas históricas actúan sobre la realidad. Pero todas ellas tienen en común la falta de fundamentación sobre la misma. Lo cual nos proporcionaría un saber sistemático sobre cuáles son las fuerzas que constituyen realmente dicha estructura histórica en tanto que sistema de posibilidad, en tanto que espacios para la invención optativa que configura a través de la praxis histórica las únicas posibilidades para el cambio estructural de la realidad. Habría que, por lo tanto, dar un paso más y, a partir de las descripciones de las fuerzas históricas, comprenderlas en sus dinamismos como configuradores de las estructuras históricas en su doble sentido, en tanto que constricciones y en tanto que posibilitantes. De otra forma estaríamos observando tan sólo una de las fases de las dinámicas históricas, aquéllas que constriñen a la mayoría de las poblaciones en cada era histórica. Útiles sin duda para describir y de paso deslegitimar el poder estructural y las formas de hegemonía dominantes, lo que constituye un servicio crítico importante para el propósito emancipador de la teoría, pero que precisa incorporar todas las fuerzas históricas configuradoras, no sólo las más claramente dominantes en cada momento histórico. Para ello, la clave es incorporar el momento de opción personal ya mencionado. El riesgo de no hacerlo explica una serie de errores cometidos por algunas teorías, tanto la mistificación de la praxis histórica, como la manipulación de objetos y la naturalización

de personas, tal como advirtió Ellacuría. Estos problemas de las teorías pueden haberse producido por una exacerbación del valor de la negación propio de la dialéctica, que sin duda se encuentra entre los dinamismos de la historia. Pero es igual de cierto que hemos de incorporar en el análisis otros dinamismos que explican la *respectividad* y especialmente la *apertura* de la realidad histórica. Así conviene traer al centro del análisis no sólo las dinámicas que resultan en fragmentación de realidades consolidadas, sino atender también a las dinámicas de *fragmegración* (Rosenau 2000) como forma apropiada de analizar el complejo que emerge en este tiempo en que se actualizó históricamente la sociedad mundial. No sólo como dinámicas globalizadoras sino como tensiones entre polos como el caos y el orden, la globalización y la localización o las construcciones regionales y locales. Se trata, por lo tanto, de contribuir con la teoría a resolver estas paradojas propias de las dinámicas globalizadoras y los impulsos de resistencia que se propagan como procesos de localización. En este sentido, los análisis del momento personal de la historia deben incorporar las dimensiones micro de algunos estudios, como aquellos de Rosenau en los que aprecia cambios que afectan a las posibilidades con que las acciones personales pueden producir su marcha enrumadora de posibilidades históricas. El progresivo empoderamiento en términos de habilidades y destrezas adquiridas, la aspiración de libertades democráticamente legitimadas y la revisión de las nuevas formas con que la identidad política se resuelve en lo territorial, pueden proporcionarnos fuentes de aproximación al momento estructural de la socialidad humana a escala mundial. La sociedad mundial se explicaría así a partir de un sistema de obturación/posibilitación respecto de las capacidades adquiridas o adquiribles para actuar conforme a la aspiración de libertades democráticas junto con una nueva relación con la naturaleza y el territorio. Este vínculo del empoderamiento, libertades y renovación del contrato con la naturaleza está en la base del concepto de *capabilities* en el que se funda la teoría del desarrollo humano y sostenible de Amartya Sen.

Bases de una nueva teoría crítica para las RRII

Las principales conclusiones de nuestra investigación ponen de manifiesto la idoneidad y la pertinencia de haber iniciado el diálogo entre el pensamiento de Zubiri y las teorías de las RRII, en la medida en que aquél puede proporcionar una fundamentación

apropiada a éstas a partir de la caracterización de la sociedad como estructura de la realidad en común, cuyos dinamismos propios nos proporcionan un punto de partida adecuado para comprender la sociedad mundial. No como idea ni como afirmación de carácter normativo, sino como la única sociedad real. Además de la oportunidad que nos sugiere el hecho de que así se haya actualizado históricamente hace no muchas décadas.

No en vano el pensamiento de Zubiri nos ha proporcionado una alerta significativa ante los riesgos de *logificación de la inteligencia* y de *entificación de la realidad*. Errores ambos que están en la base de los racionalismos y los idealismos, con cuyos aparatos conceptuales se han construido las principales teorías. Así, el pensamiento zubiriano nos permite comprender que la oposición entre la realidad y lo construido socialmente no es más que una oposición ficticia, igual que la oposición entre las ideas y la materialidad de la realidad, puesto que afirmar que la realidad está construida socialmente no dice nada respecto del estatuto de dicha realidad, ni que, por lo tanto, pueda considerarse ésta como menos real que la realidad estrictamente natural o física. Realidad no hay más que una, en estructuralidad y dinámica. Y formando parte de dicha *estructuralidad* están tanto los factores ideacionales como las puras acciones humanas. En efecto, la realidad es tanto su anclaje en la materialidad como su apertura y posibilitación tanto en términos históricos como sociológicos. La cuestión es que lo primordial de la realidad no está en sus signos o en los significados atribuidos, sino en el momento personal de la praxis que se hace histórica. Irrenunciablemente social, y por lo tanto económica y política, e igual de irrenunciablemente mundanal, y por lo tanto histórica y mundializada. A partir de esta concepción ontológica y epistemológica —ya deberíamos decir con Zubiri, más bien *primera y por ello transcendental*— de la realidad histórica, podemos esbozar los principales elementos en los que basar una nueva teoría crítica para las RRII, que hemos denominado teoría de la *respectividad* como *praxeología* crítica de la sociedad mundial.

En primer lugar, llamamos la atención del carácter necesariamente interdisciplinar de esta nueva teoría, que por lo tanto debe concebirse como una propuesta teórica que pretende ser útil para la disciplina de las RRII en tanto que fundamentación para la misma. Para ello sugerimos que la teoría de las RRII debería versar sobre el sistema de posibilidades para los que compartimos un mismo mundo que se ha actualizado además como sociedad mundial. Sistema de posibilidades en cuyo interior se encuentran los

principales desafíos —sean ecológicos, políticos, económicos, sociales o personales—, por lo que el principal reto de nuestra teoría es evitar los *desarraigos* o las *extracciones ficticias* de cualquier realidad autónoma respecto de ese “mundo”, aunque ello nos suponga poner en cuestión delimitaciones de objetos disciplinarios. La clave estará en evitar constantemente el riesgo de obviar la *respectividad* que constituye dinámicamente la realidad.

En segundo lugar, la nueva teoría asume su adscripción a los esfuerzos desarrollados por la crítica postpositivista que han dado lugar a la denominada Teoría Crítica. No como escuela, paradigma o enfoque cerrado, sino como actitud y reconocimiento radical de la historicidad del pensamiento. La integración intrínseca de la inteligencia sentiente nos pone sobre aviso de la necesidad de integrar ontología y epistemología tanto como teoría y praxis. Se trata, en definitiva, de la unidad estructural de la realidad conformada por lo talitativo y lo transcendental. Consideramos una teoría por lo tanto que aprehende en unidad estructural los diferentes momentos estructurales de la realidad que aborda, lo que sólo puede hacerse mediante una crítica *epagógica*, que devuelva a su unidad intrínseca lo que las construcciones teóricas han venido separando mediante sucesivos análisis. Nada hay más allá de la realidad que no sea una *extracción ficticia* desde la misma, realizada por la razón. El carácter crítico de la nueva teoría debe dilucidarse en el abandono del dualismo originario que tantas dicotomías ficticias ha impuesto en la historia del pensamiento, para abordar la *poderosidad de lo real* como prueba fundante de su transcendentalidad, la que nos muestra su *estructuralidad dinámica*. Es por lo tanto una vocación teórica de primordialidad la que inspira el carácter crítico en la que se inscribe esta nueva teoría. En realidad la misma inspiración que la Teoría Crítica tuvo para ampliar el objeto de las RRII hacia el de una EPI, o de ampliar la idea de poder relacional al poder estructural, sólo que ahora fundamentado en su misma primordialidad, es decir, en tanto que *filosofía primera*.

En tercer lugar, y en consecuencia, la mirada epagógica requiere advertir el carácter de *estructuralidad* de la realidad frente a otras perspectivas *subjetualistas* de la misma. Esta consideración nos aboca a afrontar como núcleo del análisis teórico las indagaciones sobre la *respectividad* propia de la realidad como unidad física y material, aunque abierta y dinámica en su misma constitución como tal. Por eso afirmamos que esta teoría debe ser un *respectivismo* que dará cuenta de los dinamismos y fuerzas que

constituyen la *estructuralidad* de la realidad histórica, que integra su *personalidad*, su *socialidad* y su *mundialidad*. Así lo que para Robert W. Cox son *estructura histórica* y *praxis histórica*, para nosotros son *momentos estructurales* de la misma —y única— realidad histórica. Ambas, en tanto que codeterminantes no desarraigables entre sí. Lo anterior no nos induce a ningún tipo de pragmatismo, de la misma forma que evita cualquier estructuralismo.

En cuarto lugar, la nueva teoría se hace cargo del carácter dinámico de la realidad, pero no como un accidente o un calificativo de la misma, sino en tanto que expresión “de suyo” de la misma realidad. Ya dijimos que no hay ser de la realidad, sino que ésta va siendo “de suyo”. La realidad no tiene un dinamismo, ni está en dinamismo, sino que es formalmente —y realmente— dinámica. Esto nos permite rechazar cualquier teorización que no dé cuenta del carácter histórico de la realidad, como muchas conceptualizaciones substancialistas a-históricas, de forma que no sea preciso justificar el cambio histórico por redundante. La cuestión es construir una teoría que nos permita comprender cabalmente el funcionamiento de la historia como sistema de posibilidades, lo que nos aboca no sólo a comprender lo que la realidad está dando de sí, sino también lo que puede dar de sí. Así de radicalmente se expresa el dinamismo de la posibilitación, que, como ya dijimos, nos permite explicar el momento de invención optativa característico de la historia. Se trata de una marcha sobre lo real, que se muestra como recursos para las acciones del ser humano, es decir, muestra la *poderosidad de lo real*, concepto que no tenía hasta ahora correlato en las teorías de las RRII. Por lo tanto, esta *poderosidad de lo real* es la sede de un poder para el ser humano, puesto que constituye recursos para la acción que estrictamente *puede* abrir posibilidades. El acatamiento que la realidad nos impone no se agota, sino que se produce mediante el apoderamiento de unas posibilidades que transforma la realidad. Es un acatamiento que da poder, cuasi creador de realidad, en tanto que la transforma. Es lo característico de la *habitud* humana, el hacerse cargo de las cosas transformándolas.

En quinto lugar, la teoría se desarrollaría principalmente mediante un abordaje de la *estructuralidad* y el dinamismo de los cinco momentos estructurales. El momento estructural de *lo natural*, tan larga y habitualmente obviado en las teorizaciones, cuya incorporación en tanto que codeterminante de la realidad, exigirá antes que después el rechazo de otras aproximaciones exclusivamente economicistas o de cualquier otro tipo

de extracción ficticia. En este sentido, la aproximación interdisciplinar que puede facilitarnos el *biocentrismo* y la *economía ecológica* serán de especial importancia. El momento estructural de *lo producido por el ser humano* sugiere la necesaria incorporación de lógicas y discursos institucionales que se han desarrollado, por ejemplo, en el ámbito de los estudios de la integración y la regionalización. Especialmente útiles serán algunos de los últimos intentos de comprensión de las fuerzas y dinamismos que traen los denominados *regionalismos postliberales*, pero eso sí, incorporadas dichas reflexiones en un marco de *estructuralidad*, y no tanto como nuevos sujetos que evolucionan en un sistema del que sólo forman parte coyunturalmente. El tercero de los momentos se refiere a *las relaciones de los seres humanos* que debe incorporar todo un amplio programa de investigación que en gran parte está a la base de la EPI y la EPG, en tanto que desarrollo científico de la imbricación entre economía, sociedad y política. Pero debe ser ampliado interdisciplinariamente con aportaciones desde la sociología de las sociedades y la arqueología antropológica. Dichos desarrollos nos permitirán incorporar en la teoría de las RRII cuestiones que han permanecido al margen, como la consideración de los cuidados en la base material de la economía o la reinención de la política más allá de sus aspectos institucionales, sino como imbricación de la socialidad humana en la historia. El cuarto momento estructural de la historia nos remite al sistema de *interpretaciones y valoraciones* que no puede sino reconocer la importancia de la crítica socialconstructivista para nuestra teoría. Aunque ya se advirtió sobre el riesgo de no ir más allá de la función performativa del lenguaje y limitarse a incorporar los hallazgos propios de las comunidades epistémicas. Los factores ideacionales deben ser parte de la unidad intrínseca que aborda la teoría de las RRII pero en tanto que realidad material y constituida. Es decir, que sólo existen a través de los individuos que se comprometen — se hacen cargo de— con ellos. El último momento estructural en este sintético recuento es el momento de *lo personal* que, en nuestra consideración estructural de la realidad, desvela que los problemas de la individuación, de la individualización y en último término de la dicotomía Estructura/Agente son problemas irrelevantes puesto que en su planteamiento se obvió la unidad intrínseca, respectiva y dinámica del sujeto y del objeto. De ahí que la praxeología que proponemos para las relaciones internacionales vaya un poco más allá de la utilización del mismo término con que Linklater comprendió el análisis de los impactos de los sistemas de inclusión y de exclusión sobre la acción humana. En su caso, acertadamente sugiere que la combinación y el análisis

en profundidad de las dimensiones normativa —fundamentos filosóficos para la exclusión y la inclusión de según qué personas—, sociológica —creación y mantenimiento de los sistemas de exclusión e inclusión— y praxeológica pueden empezar a proporcionar un nuevo rumbo a la teoría de las RRII. Dicho de otra forma, el momento de la práctica personal en tanto que histórica no es un espacio añadido en el que podamos observar las posibilidades contrahegemónicas o alternativas. También en la praxis personal hallamos las posibilidades y transformaciones hegemónicas o con mayor dominancia. La realidad histórica a la que debe enfrentarse la teoría de la sociedad mundial o de las relaciones internacionales es una realidad azarosa e imposible de determinar en su futuridad, constituida sobre su propia *poderosidad*. La realidad es poder y fuerza, lo que sugiere no sólo la imposibilidad de concebirla como un sistema virtuoso y completo, sino que en su *estructuralidad* y en su *dinamismo* es preciso incorporar la violencia y las contradicciones.

En sexto y último lugar, cabe destacar que la nueva teoría es consecuente con su inscripción en unas condiciones socio-históricas determinadas, lo que no sólo advierte sobre sus limitaciones, sino que necesariamente incorpora al campo teórico entre las praxis históricas. Por ello ubicarnos en el lugar apropiado para emprender el esfuerzo teórico es imprescindible. Por nuestra parte lo hemos hecho desde la motivación emancipadora, desde la que una nueva teoría deberá dar cuenta de la verdad, es decir, desde el lugar desde el que aprehender las posibilidades de transformación de la realidad, que no es otro que el lugar de la praxis histórica. Esto conlleva reconocer el carácter plural e interdisciplinar de la nueva teoría, al mismo tiempo que exige declarar cuáles son los compromisos y las motivaciones, es decir, los propósitos.

SUMMARY (Resumen en inglés)

Assumption, problems and objective

The starting assumption of this thesis is that International Relations (IR) theory faces a philosophical problem, which prevents its proper foundation. The main object of IR itself has been the focus of several discussions throughout many debates with which the discipline has explained its different positions and approaches. In the same manner, different methodological approaches have evolved according to the whims of the new advances that Science Philosophy has been incorporating. Therefore, the different approaches have tried to adapt themselves to the epistemological developments that Science Theory was incorporating as new paradigms and research programs, without taking enough time to review the essential postulates on which the different theorizations were based and developed. Too often conceptualizations which guided the efforts of the review of the mentioned postulates were used in a superficial way, trying to found pre-shaped theories rather than developing a reflective approach to reality. What has demonstrated that there is a conceptual failure of the IR theory to the face reality about which they want to theorize (Ashley 1984; Bohman 2009; Cox y Schechter 2002; Jackson 2008; Lapid 2003; Monteiro y Ruby 2009; Walker 1993).

This reality, commonly called international relations —is concept which already reflects a relational conceptualization between pre-established *subjects*, Nation-states, which it has not yet completely got rid of— has become a historically globalized reality. The issues that are shown as self-evident in this historical period are being widely described and analysed in descriptive terms (Beck, Lash, y Giddens 1997; Beck 1998; Beck 2002; Cox y Schechter 2002; Rodrik 2012; Strange 2001; Zizek 2012) as a complex characterized by structural power diffusion, progressive property concentration and the deepening of exclusion factors, the crisis of capacities of Nation-states when facing their purposes and their reason for being, and the obvious ecological, economic, social and security threats. Ellacuría diagnosed with great insight and success this problematic in the mid eighties, stating that all crisis mentioned have a civilizing nature that can be described as a *capital civilization* which must be reoriented. This appreciation was build though out his intense intellectual life and committed reality analysis of, Central

America, where he lived most of his adult time. His recognized analysis about the socio-political and economic conjuncture the about region was preceded by a wider study of Xavier Zubiri's philosophy, in which he found the best frames to understand its historical reality and dynamisms.

In this globalized era IR theories have lived exciting decades that are challenging postulates and approaches of which still constitute the mainstream. During the sixties of past century, with realist and liberal approaches renewed, irruption of social constructivist critique which generated the Critical Theory, Social-constructivism, Post-structuralism, and, particularly International Political Economy (IPE) and Global Political Economy (GPE), insist in the necessity of undertaking a critical review of ontological and epistemological postulates of IR theories (Baylis, Smith, y Owens 2013; Burchill et ál. 2013; Cox y Hettne 1995; Cox y Schechter 2002; Devetak 2005; Hettne 1995; Hettne 1999; Hettne y Söderbaum 2000; Lapid 2003; Leysens 2008).

This divorce between philosophy and IR theory has been reflected in discipline's development in Spain. The IR Spanish scholars haven't made any significant contributions in this sense, because of its origin and development was anchored to International Law and the diplomatic school. So, its concerns were the delimitation of the own object rather than an interdisciplinary dialogue towards any solid theoretical foundation. Furthermore, the rather ethnocentric character of the discipline caused by predominance of the English language and the American interests have constituted a language and conceptual barrier which has just started to be overcome in last years (Arenal 2007; Arenal 2014; Arenal y Sanahuja 2015; Barbé 2007; García Segura 2006). On the other hand, Zubiri's philosophy was not publicly nor academically recognized until a few years before his death, due to the stifling atmosphere of the dictatorship in Spain. This has certainly prevented his findings of being systematically studied even in the Philosophy Faculties, let alone other disciplines. Nevertheless in the American Central University of "José Simeón Cañas" in El Salvador, is where Ignacio Ellacuría fostered the application of Zubiri's thinking to different analysis. A few years after his death, Antonio González materialized this in his PhD thesis that would constitute the first application of social theories (González 1994). This work aims to suggest a possible link between both disciplines as from *prima* philosophy of Zubiri as potential foundation for a critique of the IR theory.

In this current is where I insert my research effort to review the ontological and epistemological postulates of IR theory. In this sense, I will try to establish a critical foundation for the knowledge in the issues of international relations, from a previous philosophical analysis based on Zubiri's and Ellacuría's thinking. In this sense, this work is an effort to host an intellectual apparatus which is eminently philosophical, that emerges from an attempt of analysis —originally phenomenological— of reality, as a starting point for the critical foundation of global society, that, as it will be seen, is not an idea built with more or less success, but it is the only real society.

Philosophical foundations

In the first part of thesis, I will make an approach to the philosophical thinking of Zubiri, looking for a better foundation about both the reality and the possibilities of knowledge about it. Zubiri's Metaphysic has its main object in reality, because reality differs from the being. Reality is prior to the being, grounds being, and undergoes all becoming. The priority of the reality on being is his main thesis. Influenced by Husserl at the beginning of the twentieth century, Zubiri attempted a phenomenological approach to the reality of real things, trying to understand them as real, undertaking a critique of the main works of leading philosophical thinkers (Aristotle, Kant, Hegel y Husserl, among many others) to show what he finally saw as an error of original dualism established by the dichotomy between being and reality. Since the distinction made by Parmenides between being and entity, reality has been explained as a *subject* to which things happen, just as Aristotle hypothesized about the existence of an underlying subject or being to which accidents and becomings are attributed to. This predicative character of indo-European languages has limited the possibilities of western thinking to constitute an approach to reality as reality. Zubiri established reality is "its own", so that reality should not be considered as a being —subject— whose reality would be one of its forms of being, but a reality which is "becoming" (its-own-rightness). Reality is shown as a unity whose constitution is based on "respectivity" that indicates both openness and structural characters of reality. Reality in Zubiri is primary and formally *structurality*, not *subjectuality*. The relationship between reality as "suchness" and reality as "transcendental" is just the two moments reality has. It is not a dichotomous relationship between entities and being, nor between existing realities and idealist

essences, but both show intrinsic unity in its shared character of reality. Both are “notes of” the reality that as *structurality* is giving “its own”. In metaphysic terms, reality is “its-own-right-ness”. This is the dynamic character of reality. Changes and becomings are not accidents that can be added to a motionless pre-established being, but it is the reality’s own dynamism.

Therefore reflection about reality demands a consideration of its *structurality* and its dynamism. What Zubiri refers to as openness of reality to analyse structural moments in which reality constitutes itself, that is to say, structures itself. Openness, “ownness”, respectivity and worldliness are the moments of transcendental structure of reality, all of them constitutive and indispensable, all of them strictly physical and real. These are not elaborated conceptualizations but they proceed from the analysis of the primordial character of reality. There is no more reality than one, and it is open, its own, structured in respectivity with itself and with the rest of things, in worldliness. Zubiri’s conception of reality is revolutionary, forcing us to think in a different way, as to understand reality it will no longer be enough to establish classifications and stratifications, but reflection must allow lighting intrinsic units in which *structurality* of reality shows itself in its dynamisms.

Zubiri’s analysis of the main dynamisms with which reality constitutes itself allows us to found and understand both the transformations reality is producing and the particular dynamism of *selfness* that is life’s own dynamism. In the case of the human being, the form of this selfness is taking charge of reality. It’s in this structural dynamic moment reality constitutes itself as reality. This is the dynamism of personalization, for which Zubiri refers to the human being as an *animal of realities*, that at the same time confers and apprehends reality. What differentiates human apprehension from the rest of animals’ apprehension is that the human being apprehends it as a system of possibilities for its acts, that is to say, apprehending the *strength* of reality that determines what the human being can and cannot do. So, the human being, while taking charge of reality, forming a *structurality* in it, founds the possibility, as he does not react with mere stimulus. Dynamism of personalization as an appropriation of possibilities is a dynamism of enablement.

The human being is a “note-of” of the construct with it forms with its surrounding world, that is also the world of the rest of the human beings. *Sociality* and *communization* are dynamisms of reality in common, that is the same reality —the only one— in another of its structural moments. Therefore, the human being and society must not be considered as dichotomy realities, but again, as “notes-of” a dynamic structure. In it, the dynamism of *mundialization* that comprises history as a system of possibilities, in which human being acts open and seal off possibilities, occurs

Zubiri’s critique of the original dualism has its counterpart in the epistemology that assumes dichotomy between to the feel and the intellection. His analysis of the intellectual act shows us clearly that it is not a distinction between knowledge and reality, because intelligence is not *conceiving* a reality that is “out there” previously constituted, but that is a *sentient intelligence* that apprehends in intrinsic unity both functionalities. In this way human beings acts are considered as primordial in the dynamic constitution of the reality, just like Gonzalez develops in his praxeological analysis. Human beings acts, being structured are at the same time structuring reality. To set in human factuality the transcendental does not refer us necessary to an epistemological subjectivism, but it allows us to found the possibility of sociality and historicity before we understand ourselves. Therefore, it is previous to any kind of community founded on meaning.

Critical review of IR theories postulates as from Zubiri

The second part of this thesis develops its analytic focus, performing a thorough review about the ontological and epistemological reviews of the main IR theories, lighted by Zubiri’s thinking about structural and dynamic reality, and its concreteness performed by Ellacuría, considering Historical Reality as the ultimate object of Philosophy, as in it all structural moments of reality show themselves. In this way, I carry out a critical analysis of the main postulates of the different IR theories, with the aim of understanding those which can better realize the international system reality as a structural dynamic reality and the possibility to analyse from the pure factuality of the social acts. This guide is deterministic, because it assumes a critical and reflective attitude although it holds back from adopting any particular paradigm. The approaching

I claim has an asymptotic character, as could not be in otherwise, once its assumed, the reality constitutes itself dynamically and historically. In this sense, the proposal from Frankfurt School to foster critique character of theory (Habermas 1982; Held 1980; Menéndez Ureña 2008; Sánchez Cuervo 2008) and developed for the IR theory among others by Robert W. Cox (Cox 1981; Lapid 1989; Leysens 2008; Linklater 1986; Linklater 2007) provides us with a set of critical analysis of modernity from different perspectives and purposes that fit with my aim. Both, post-positivist critique and neo and post Marxism goes in this way, to extent that latter original idea to understand as independent variables material capabilities, institutions and ideas. This interpretation of Marxism moves away from those structuralist approaches also derived from Marxism, and provides us with a starting point to critic *neorealism* leaded *Structural Realism* posed by Kenneth Waltz. In this sense, this thesis tries to make a contribution to the Cox and others purpose to illuminate a new IR theory as a *New Realism*. Structure in the realist tradition does not satisfice conceptualization of reality as *structurality* because it is no more than a secondary moment formed by preconfigured unities that place such structure. These unities, the Nation-states, are not properly founded, so they need to be radically criticized. Beyond *institutional neoliberalism* critique, that without modifying essentially the realist postulates, ends up showing the convenience to add international institutions to the realist approach of the international system. This is the main problem of what is called *neo-neo synthesis*, that still today constitutes the IR *mainstream*. In short it could be said that the best approach to understand properly international reality comes from historical materialism and its purpose to tackle IR theory as a *New Realism*. *Even tough*, this will only be one of the starting points, as it requires a subsequent effort of criticism and foundation, that in Cox's words, is still a work in progress.

In order to supplement this foundation I resort to Ellacuría's thinking. His Historical Reality interpretation is based on a deep study of Zubiri's philosophy, and it allows us to go beyond dichotomies between materialism and idealism and beyond their concreteness in the IR field as oppositions between realists and liberalists. The key of this critical proposal is based on the overcoming of the original philosophical dualism, which leaded to the separation between the object and the subject, and in consequence between theory and praxis. Emmanuel Kant tried to reconstruct that intrinsic unity but he did it by providing material for the subsequent *transcendental subjetivisms* when he

established the pre-eminently *noumenoas* as primordial intellective. From there, the normative thinking tradition which is very important in IR theorizations emerges. The intrinsic unit that Zubiri's criticism established and Ellacuría re collected in all its extents, allows us to understand the double face of Historical Reality, anchored in *structurality* of both natural and enabler moments, as both together explain the historical becoming. This enabling moment is, in Ellacuría words, a personal moment that together with the other four structure moments defined by him —the natural one, the one produced by the human being and that has been maintained, the relationship between the human beings system and the interpretation and appraisal system—, constitute the formality of history. The personal moment must not be understood only as acts done by individuals, but acts that set history. Therefore, the *opus operans* *should not be analysed but the opus operatum*, that is to say, adding and calling out to the reality character of these acts, as a force that takes the course of history. So, every structural moment of history has its own dynamisms as historical forces, which are characterized by their capability and enabler condition, so different of the forces of history that constituting the own indispensable material and natural base, but nevertheless they do not contribute to history as an enabler system. In a simple way, contributions taken from Ellacuría thinking to criticize and complete the complex historical forces explained by Cox, which come from both the historical materialism and Gramsci's thinking, is to add historical forces from natural and personal moments. Besides this, the question about the ideational factors are now understood as strictly reality, as constitutive of the historical reality structure, which allows us to add its real character based on co-determination that all structural moments show as “notes-of” structural and dynamic reality. As an exciting provocation, that the affirmation that no reality exists without its five structural moments, in a permanent and mutual respectivity, which indicates its permanent and diverse dynamism, could be accepted. This integration of structural moments and analysis of their own main dynamisms should provide us with a new, better founded and more adequate understanding of the structural organization of history. History in this way is understood as an *optative invention* and not as a pre-configured predestination by any kind of factors. In this conceptualization its intrinsic possibilities of historical change are formally based on.

In the same sense some important findings from IR studies must be recollected, because they constitute steps forward for an understanding of the historical reality we are

pursuing. In this way, the concept of embeddedness of Karl Polanyi is rescued, as far as it constitutes a good example of structural consideration of social and economic realities. But for that, it is necessary to move away from one interpretation that some scholars from IPE have made about the sense of the *double movement* in Polanyi, that suggests it could be a dialectical concreteness of response to capitalism and consequently a place to explore how certain protection movements, as regionalisms, would become answers to dilemmas of the global expansion of capitalism. In fact, Polanyi's double movement does not work to found hopes in the second movement, but it mainly works to show that the real contradiction is between the self-regulated mechanism of the market — established by political decisions, that is to say, by personal acts as enabling history, that Polanyi describes as a commodification process— and democracy. On the other hand, we must take into account the great heuristic potential of the Structural Power Theory developed by Susan Strange in order to provide us with a proper way of analysing historical forces. From an integrated perspective of the political and economic fields that poses its look on what she calls changes of power structures, which I prefer to call dynamisms of historical forces of production, finances, security and communication. But it is necessary to complete Strange works in a triple sense. First, framing her reflexions in a reality as *structurality*, so that it prevents us from establishing excluding dominants on behalf of such forces, and provides us with a better ontological foundation; second, to develop in a deeper way what ideational factors and intersubjective meanings add as dynamisms of reality —incorporating socialconstructivist postulates—, to avoid her superficial analysis of the structure of communication; and third, consider what she calls structure of welfare not as a secondary structure but as integrated within the others. In Strange's analysis, as in the previous ones, an adequate explanation of history as a system of possibilities can't be founded, as it does not incorporate what I have called the personal moment of history that constitutes the historical praxis enabler.

Finally I approach the studies and reflections that have described more adequately the possibly changes of social structure. From the critical proposals and the ones from the wider research program that brings the integrated economy-society-policy incorporation, as for example, “transnational historical materialism”, I gather inquiries about the possibilities of generating some alternative approaches that would provide answers to globalization issues. The *capital civilization* and the need to restart again as

Ellacuría posed, has many correlates in IR tradition. From Rosenau's "post-international system", Bull's "new medievalism", Strange's "business civilization" and Fantu Cheru's "global apartheid", to the description of transnationalised historical structures made by Stephen Gill that place the "disciplinary neoliberalism", the "market civilization" and the "new constitutionalism", and the "States internationalization" process described by Cox. All of them provide us with useful descriptions about the dynamisms with which historical forces act on reality. But all of them have a common lack of foundation about the same reality. This could provide us with a systematic knowledge about which are the forces that actually constitute a historical structure as an enabler system, as spaces for optional invention that through historical praxis sets the only possibilities for the structural change of reality. Therefore, a further step must be taken in order to go beyond these descriptions, understanding their dynamisms as constituting historical structures in its double sense, as constrictions and as enablers. Otherwise, we would just be seeing only one of the two faces of the historical dynamics, those that constrict most of the population in every historical era. Useful to describe and delegitimize the structural power and the dominant hegemony forms, that is a critical service for the emancipatory purpose of theory, but it needs to add all historical forces, not only the most dominant ones in every historical moment. For that, it is crucial to incorporate the personal option moment mentioned before. The risk of not doing so explains a set of errors that some theories have, as the historical praxis mystification, and the objects manipulation and people naturalization, as Ellacuría alerted. These theories' problems could have been produced by exaggerating the negative condition of dialectic that without doubt, is among the dynamisms of history. But it is also true that other dynamisms which explain the *respectivity* and specially the *openness* of historical reality must be added to the analysis. Therefore, it is convenient to put the focus of the analysis not only on the fragmentation of realities but to attend to the *framgregation* dynamics (Rosenau 2000) in order to analyse the complex that emerges in this time in which global society historically was updated. Not only as globalizing dynamics but as tensions between poles as chaos and order, globalization and localization, or regional and local constructions. It is about contributing with theory to solve these globalizations dynamics own paradoxes and resistances attempts that appear as localization processes. In this sense the analysis of the personal moments must be add micro dimensions as those where Rosenau has showed changes affecting possibilities for personal acts to open new historical possibilities. Progressive empowerment of skills, growing

aspirations of democracy and freedom, and the review of new forms of political identity on territory, can provide us with new sources to approach the structural moment of human sociality in a world scale. Global society would be explained from an obturation/enabler system, in respect of the capabilities to act fitting democratic aspirations joined with a new relationship with nature and territory. This link of empowerment, freedoms and a renewal of the contract with nature is the ground of the conceptualization of capabilities that founds the human development theory of Amartya Sen.

Grounds for an IR new critical theory

The main conclusions of this research piece proves the pertinence of having initiated the dialogue between Zubiri's thinking and the IR theories, because the first can provide an adequate foundation to the latters, from characterizing society as a structure of common reality, whose own dynamisms provide us with an adequate starting point to understand global society. Not as an idea nor as a normative statement, but as the only real society. Besides the opportunity that gives us the fact that reality has been historically updated as a global society recently.

In this way Zubiri's thinking alerts on the risks of *reality entification* and *intelligence logification*. Both are errors that are in the ground of rationalisms and idealism approaches, in which the conceptualization apparatus have built their main theories. So Zubiri's thinking allows us to understand that the opposition between reality and what is socially constructed is a fictional opposition, as is the opposition between ideas and materiality of reality, because to state that reality is socially constructed does not say anything about the status of reality, so it can be considered as less real than natural or physical reality. There is just one reality, in *structurality* and dynamic. Ideational factors and human acts are forming part of this reality. Therefore reality is both its anchorage in materiality and its openness and enabler moments, both in historical and sociological terms. The main question is that primordially of reality is not in its signs or meanings, but in the personal moment of praxis making itself as historical. So it is indispensably social, and therefore economical and political, and in the same indispensably manner it's worldly, and therefore historical and globalized. From this ontological and epistemological conceptualization of historical reality, the main elements in which to

base a new IR critical theory, which I called theory of *respectivity* as a critical *praxeology* of global society, can be shaped.

In the first place, the necessary interdisciplinary character of this new theory, that must be conceived as a theoretic proposal that pretends to be useful for the IR discipline as a foundation for itself, has to be taken into account. For that, it suggested that the IR theory should be about the system of possibilities for those that are sharing the same updated world as a global society. A system of possibilities inside which we can found the main challenges —ecological, political, economic, social and personal challenges—, what means that the main challenge of theory is to avoid *desembeddedness* or *fictional extractions* of any autonomous reality regarding the only world, although it means to question the delimitations of disciplinary objects. It's crucial to permanently avoid the risk of forgetting *respectivity* that constitutes dynamically reality.

Second, the new theory assumes its adscription to the efforts developed by the post-positivist criticism that have given way to the Critical Theory. Not as a paradigm or a closed approach, but as an attitude and radical affirmation of knowledge historicity. The intrinsic integration of the sentient intelligent alerts us about the need to integrate ontology and epistemology, and to integrate theory and praxis. It is about structural unity of reality formed by talitative and transcendental moments. Theory apprehends in structural unity different structural moments of reality, what only can be done as a *epagodic* criticism, getting back intrinsic unity of theoretical constructions have separated in their analysis. Beyond reality there is nothing that isn't a *fictional extraction* from it, made by rationality. The critical character of the new theory must be showed through leaving original dualism that has imposed many fictional dichotomies in thinking history, to tackle the *power of reality* as a probe of its transcendentality, which shows its *dynamic structurality*. It is a vocation of primarily the one which inspires the critical character of the new theory, in the same way that Critical Theory had to widen the object of IR towards the EPI object, widening the relational power idea towards a structural power idea, but now founded in its primarily, that is to say, as a *prima philosophy*.

Consequently third, the epagodic look requires alert about the *structurality* character of reality against any *subjectualist* perspective. This consideration bring us to face as the

focus of the analysis of the reality's *respectivity* as a physical and material unity, although open and dynamic in its own constitution. For that it can be said that theory must be a *respectivism* that will attend dynamisms and forces constituting *structurality* of historical reality, integrating its *personality*, its *sociality*, and its *worldly*. So, what for Robert Cox were *historical structure* and *historical praxis*, for us are *structural moments* of the same reality —the only one— historical reality. All of them are co-determinate and not desembedded. This is not as a pragmatism approach, nor any structuralism.

Fourthly, the new theory takes care of the dynamic character of reality, but not as an accident nor an adjective of it, but as an expression of “its-own-right” of reality. It is said that there is not being of reality, but it is being its-own-rightness. Reality does not have any dynamism, but it is formally —and actually— dynamic. This allows us to refuse any theorization that does not take into account the historical character of reality, as many substantialist a-historical conceptualizations, so it is not necessary to explain historical change for redundant. The question is to build a theory that allows us to understand correctly history as system of possibilities, that is to say not only to understand what history is giving itself, but what it can give of itself too. That radically enabler dynamism is what allows to explain the optative invention moment as history character. It is about reality showing as resources to human actions, that is to say, showing the power of reality. This concept had no correlate in the IR theory until now. This power of reality is the place of a power for the human being, as it constitutes resources for action that strictly can open possibilities. To assume what reality imposes does not complete reality, but it is producing by empowerment of possibilities that transform reality. It is the character of human habitude, to take charge of things transforming them.

Fifthly, the theory would develop mainly through an approach of *structurality* and dynamism of the five structural moments. The structural moment of *the natural*, which has usually been forgotten in theorizations, and whose incorporation as co-determine reality will demand sooner or later to refuse other exclusively economic approaches or any other kind of fictional extraction. In this sense, the interdisciplinary approach of *biocentrism* and ecological economy can provide us important findings. The structural moment of what is *produced by the human being* suggests the necessary adding of

institutional logics and speeches that have been developed for example in the field of integration and regionalization studies. Some attempts to understand forces and dynamisms as the called *postliberal regionalisms* will be particularly useful, but incorporating these reflections in a frame of *structurality* better than taking them as new subjects that evolve in a system formed by them circumstantially. The third of the structural moments is the *human being relationship system*, which must incorporate a wide research program as IPE insofar as it is scientific development of imbrication between economy, society and policy. But it must be enlarged interdisciplinary with contributions from society Sociology and anthropological Archeology. These findings will allow us to add some questions to the IR theory that have stated out as cares in the material base of economy or politics reinvention beyond institutional claims, as imbricating human sociality in history. Fourth structural moments of history refers to *interpretations and valuations system* recognizing socialconstructivist critique for our theory. Although we alerted about the risk of not going beyond the performative function of language and be limited to the incorporation of its own findings of epistemic communities. Ideational factors must be part of the intrinsic unity of the reality that IR theory approaches, but as a material and constituted reality. That is to say that it only exists through individuals that have committed —taking charge of— with them. The last structural moment in this synthetic recount is *the personal* moment. In our structural reality understanding it reveals that individuation problems and structure/agent problems are irrelevant problems because it has forgotten intrinsic unit, respective and dynamics of object and subject. That is why, for that praxeology, we are proposing for international relations is going beyond using the same term which which Linklater analysed the impacts of inclusion and exclusion systems about the human action. He suggests rightly that combination and deep analysis of normative, sociological and praxeological dimensions can start to provide a new course to the IR theory. In other words, personal practice as historical is not an added space in which we can see counterhegemonic or alternative forms, because in that practice we can find hegemonic possibilities and transformations too. Historical reality which IR theory has to face is a randomness reality, impossible to determinate its futurity, constituted on its own powers. Reality is power and force that is to suggest not only impossibility to conceive as a virtuous and complete system, but in its *structurality* and in its dynamism it's necessary to incorporate violence and contradictions.

Sixth and last, it is useful to underline that the new theory is consequent with its inscription in determinate social and historical conditions, what does not only alert about its limits but necessary incorporates historical praxis to the theory field. For that reason it's explicitly needed to theorize from an adequate position, as I have done with this work, from the emancipatory motivation, from which a new theory must take charge of the truth. That is to say, from the place in where we can apprehend possibilities of the transformation of reality. This place is the historical praxis place. This demands the recognition of the plural and interdisciplinary character of the new theory, and at the same time it demands to declare which are the commitments and motivations, that is to say, the purposes.

Capítulo 1: Introducción, problematización y esquema del trabajo

La teoría de las RRII, ante un problema filosófico

No es lo mismo hablar de “sociedad internacional” que de “sociedad mundial”. Como tampoco es lo mismo hablar de “sistema internacional” que de “sistema de la realidad en su totalidad históricamente mundializada”. El objeto de la teoría de las Relaciones Internacionales (RRII) ha recibido diferentes denominaciones en función de cuáles han sido los postulados ontológicos y epistemológicos sobre los que se han desarrollado las diferentes aproximaciones teorizantes del mundo en su totalidad. El objeto original de las RRII era un mundo constituido por Estados que se relacionan entre ellos de una forma u otra —guerras, invasiones, acuerdos, cooperación, establecimiento y construcción de entidades intergubernamentales e incluso supranacionales, que constituyen todas ellas formas de relación entre Estados—. Desde esa concepción se ha transitado a otras que reconocen la transformación del ámbito original de las RRII hacia un mundo interconectado, “globalizado” o “transnacionalizado”, que últimamente es objeto de nuevas escuelas teóricas. Ese cambio ha supuesto también un tránsito, como no podría ser de otra manera, desde las conceptualizaciones que fundamentan nuestra aproximación teórica al mundo como un hecho observable y más o menos constatable hacia una más amplia consideración del mismo. Podríamos convenir con el filósofo Sloterdijk que el mundo fue durante varios siglos un objeto para el descubrimiento humano y, que desde mediados —o finales— del siglo pasado, una vez agotada esa aproximación, deviene en objeto para la comprensión humana (Sloterdijk 2007)¹. Estaríamos ya, por lo tanto, en una *época globalizada*, aunque aún tratemos de comprenderla mayormente con instrumentales teóricos anclados en épocas anteriores.

No se trata sólo de una cuestión de obsolescencia o de falta de actualización de dicho instrumental, puesto que si algo ha caracterizado al viejo debate entre realistas políticos y liberales en la disciplina de las RRII en las últimas décadas es su esfuerzo por renovar algunos de sus postulados y sus metodologías de investigación. Se trata, más bien y

¹ Afirma recoger la idea de Martin Albrow al considerar el periodo entre el viaje de Cristóbal Colón (1492) y la Conferencia de Bretton Woods (1944) como la “Era de la globalización”, idea que Sloterdijk matiza (y amplía) hasta la celebración de la Cumbre de la Tierra en 1992, por lo que nos encontraríamos ahora en un tiempo incipiente que aún está por denominarse correctamente.

principalmente, de un problema filosófico. De un problema de fundamentación ontológica y epistemológica que remite en último término a la problemática del *fundacionalismo* en las teorías de las RRII. Tal y como la crítica postestructuralista hace de las teorías de las RRII podríamos anticipar que las

teorías que emergen, ya sea del instrumentalismo positivista, como el neorrealismo de Kenneth Waltz (1979), el institucionalismo neoliberal de Robert Keohane (1982), o el liberalismo internacional de Andrew Moravscick (1997), o aquéllas que derivan del realismo científico, como el constructivismo de Alexander Wendt (1999), estarían ligadas en última instancia a una línea arbitraria y relativista –circular– si se las analiza desde el punto de vista de su validez metateórica, es decir fundacionalmente (Nicholls 2012, 181).

Aceptar esencialmente dicha crítica, no debería, sin embargo, recluirnos en la renuncia a una fundación metateórica de la teoría de las RRII, como algunos autores del postestructuralismo tratan de promover (Ashley 1984; Jackson 2008; Monteiro y Ruby 2009; Nicholls 2012). Cabe preguntarse si el problema, como bien aciertan a comprender dichos autores, es que las fundamentaciones ontológicas y epistemológicas comunes se encuentran prisioneras del dualismo cartesiano o husserliano (Jackson 2008, 132; Nicholls 2012, 175), o que sus aparatos conceptuales han precisado de la teorización de la *realidad* hasta el punto de haberse alejado de ella —o al menos haberla reducido en exceso— hasta comprenderla, convirtiéndola de una forma u otra en garantía de verdad; la solución podría estar también en tratar de corregir y de revertir dichos errores ontológicos que han atravesado el devenir del conocimiento durante siglos, incapaces de superar el dualismo original de la tradición filosófica —que en términos ontológicos surge de la distinción entre el ser y el ente con Parménides y en términos epistemológicos tienen su correlato en la distinción entre sentir e inteligir—, a partir de una crítica radical y filosófica centrada precisamente en la realidad misma sobre la que se pretende teorizar.

Veremos que no se trata de revitalizar los postulados del denominado *realismo científico* ni mucho menos del *empirismo positivista* (Monteiro y Ruby 2009, 16 y ss.; Nicholls 2012, 169–170) porque las conclusiones derivadas del pensamiento metafísico

de Zubiri y de Ellacuría —que proponemos en este trabajo para indagar en nuevas fundaciones para la teoría de las RRII por su capacidad para superar los problemas señalados *ut supra* como endémicos de la tradición filosófica—, nos impedirían establecer cualquier tipo de ingenua equiparación entre el pensamiento científico sobre las ciencias naturales, las ciencias sociales y la reflexión estrictamente filosófica. Que la realidad —objeto último de cualquiera de ellas— pueda fundamentarse a partir de ésta última no establece necesariamente ni superioridad de ésta sobre el resto de tipos de ciencia, ni rechaza la validez o utilidad de aquéllas. En el mejor de los casos, lograría alimentarlas y, eso sí, indicarles su horizonte y señalarles algunos de sus límites. Dicho de otra forma, observaremos en el desarrollo de la filosofía zubiriana un rico aparato conceptual que bien puede contribuir al fundacionalismo de las teorías sociales y en particular a la teoría de las RRII. Ahora bien, en coherencia precisamente con las conclusiones derivadas de su pensamiento, este fundacionalismo podría no ser considerado tan restrictivo como los fundacionalismos ya asentados han sido considerados desde las posturas *antifundacionalistas*, o mejor dicho, *postfundacionalistas* (Monteiro y Ruby 2009, 18). No en vano, habremos de asumir no pocos límites epistemológicos respecto del carácter de la teoría que se pretende fundar, lejos de cualquier intención similar a las atribuibles al *realismo científico*, para lo que habría, en todo caso, que desarrollar una Filosofía de la Ciencia; y sin embargo estaremos más cerca de establecer una aproximación asintótica a una realidad constituida estructural y dinámicamente a partir de una reflexión filosófica en tanto que *filosofía prima*². En resumen, este esfuerzo, en lo que tiene de propuesta *fundacionalista*, bien podría ser enmarcado entre las tareas que los *postestructuralistas* autodenominados *postfundacionalistas* reconocen que están aún por hacer.

La cuestión de los fundamentos es mejor dejársela a los filósofos (Monteiro y Ruby 2009, 19).³

Tenemos que dejar de luchar por una especie de certeza sobre el mundo que nunca podremos alcanzar excepto imponiéndola en el mundo por la

² En seguida, en los capítulos segundo y tercero de este trabajo, profundizaremos sobre el carácter y las consecuencias de asumir el aserto original aristotélico *Filosofía primera* mejor que las clásicas y extendidas denominaciones *Metafísica* u *Ontología*.

³ Traducción propia del inglés original: “The quest for foundations is best left to the philosophers”.

fuerza. Poner en primer plano la ontología es, a mi juicio, una manera de preservar la honestidad acerca de tales asuntos (Jackson 2008, 150).⁴

Dicho de otra forma, trataremos de establecer una fundamentación crítica para el saber en materia de Relaciones Internacionales a partir de un análisis de carácter filosófico, en tanto que filosofía primera, basado en el pensamiento de Zubiri y de Ellacuría. Se trataría de una suerte de propedéutica de las Relaciones Internacionales, a la manera en que Antonio González consideró que el pensamiento zubiriano podría constituir una *protosociología* (A. González 1994). De hecho, la estrecha relación entre la Sociología y las Relaciones Internacionales ha sido ampliamente tratada en la literatura de esta disciplina, tanto explícita como implícitamente, hasta el punto de que, ni siquiera en tiempos de la llamada globalización —en los que las divisiones entre “dentro” y “fuera” de una sociedad particular dada son más difusas—, son muchos los sociólogos que extraen conclusiones de los principales trabajos en la disciplina de las RRII para ayudar a comprender sus teorizaciones, como tampoco hay muchos estudiosos de las RRII que estén dispuestos a traspasar las fronteras de su disciplina para considerar cómo aquellas formas más sofisticadas de sociología pueden contribuir al desarrollo de sus estudios (Linklater 2011, x). En este sentido, este trabajo representa un esfuerzo para acoger un aparato intelectual eminentemente filosófico que surge de un intento de análisis —en su origen de carácter fenomenológico— de la realidad, como punto de partida para la fundamentación crítica de la sociedad mundial, que, como se verá, no es una idea con más o menos éxito construida, sino que es la única sociedad real.

Pero el propósito de este trabajo no se limita a consideraciones estrictamente teóricas sobre la disciplina de las RRII, sino que también pretende contribuir a superar rasgos considerados preocupantes por algunos análisis que se han hecho desde la crítica radical de la cultura actual, tal y como sugiere el filósofo esloveno Slavoj Žižek:

Pero no tienen una buena teoría. Tenemos muchos nuevos eslóganes — sociedad postindustrial, reflexiva, posmoderna, de la información— pero creo que solamente son nombres periodísticos. Todavía no sabemos qué

⁴ Traducción propia del inglés original: “We need to stop striving for a kind of certainty about the world that we can never achieve except by imposing it on the world by force. Foregrounding ontology is, I submit, one way to keep ourselves honest about such matters”.

está pasando. Por eso necesitamos la teoría y la filosofía más que nunca. Actualmente es el tiempo para la teoría (Zizek 2014, 40).

Con agudeza, Zizek considera que la modernidad comienza con Descartes y Kant, precisamente cuando sus trabajos establecen una ética puramente formal que no puede ser politizada de ninguna manera, en el sentido de que no podemos presuponer ningún bien común, sino que es una cuestión que hay que decidir. Dicho de otra forma, no se trata de asumir nuestra condición ética como una responsabilidad por trabajar o hacer el bien común, por cumplir nuestro deber, sino que también tenemos la responsabilidad de decidir cuál es ese bien. En ese sentido, las consecuencias de la modernidad tienen que ser asumidas, no sólo aceptando la libertad radical en el sentido positivo que funda y subyace a los enfoques liberales, sino también asumiendo la aterradora carga que supone tener que decidir (Zizek 2014, 11-16). Este *cargar y optar* es, en palabras de Zubiri, y como veremos con más detalle más adelante, un “tener que habérselas con las cosas” en donde se funda la realidad y el mundo. En esa comprensión de la realidad en tanto que realidad, es en la que el pensamiento filosófico vendrá en nuestra ayuda para proporcionarnos una nueva perspectiva para abordar las problemáticas de la sociedad mundial en nuestro tiempo.

Problemáticas que están ampliamente descritas y analizadas en numerosos trabajos que han tratado desde hace décadas de realizar una sociología de las Relaciones Internacionales o, más recientemente, una sociología de la globalización. A ellos acudiremos con frecuencia durante este trabajo. Por el momento, interesa explicar que nuestra aproximación no pretende en absoluto reemplazar a aquéllas ni en su propósito ni en su método de estudio, aunque con ello no pretendamos despreciar ni rechazar el valor de dichas *sociologías*. Nuestra aproximación prefiere centrarse en una revisión de los principales postulados teóricos asumidos en los diferentes intentos de comprensión de la sociedad mundial que constituyen el itinerario de la disciplina de las RRII, mejor que abordar una caracterización detallada y más o menos sistematizada de los fenómenos que dichas teorías pretenden explicar.

Caracterización de la problemática: el punto de partida

En el origen de este estudio es preciso remitirse a la experiencia de investigación desarrollada para la elaboración de la tesina de fin de grado del Máster de Estudios Contemporáneos Latinoamericanos que elaboré en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de esta Universidad Complutense de Madrid, durante los años 2009 y 2010, con el apoyo en la dirección del Profesor José Antonio Sanahuja, y que me procuró una primera aproximación en profundidad a la cuestión de los regionalismos, particularizada en aquella investigación en el proceso de integración centroamericano. El abordaje teórico me introdujo en el ámbito de las teorías de las RRII, particularmente en los enfoques que con más énfasis habían tomado los regionalismos como objeto de estudio en sus programas de investigación, en las décadas anteriores a la elaboración de dicha investigación (Hettne y Söderbaum 1998; Katzenstein, Keohane, y Krasner 1998; Sanahuja y Sotillo 1998; Hettne y Söderbaum 2000; Keohane y Nye 2001; Rodríguez Manzano 2002; Söderbaum 2002; Shaw y Soderbaum 2003; Söderbaum 2003; Hettne 2005; Hettne 2006; Hettne y Söderbaum 2007; Sanahuja 2010a). En las principales conclusiones de aquella investigación se encuentran las primeras motivaciones que explican el esfuerzo de fundamentación teórica desarrolladas en este trabajo. No en vano, tras una caracterización amplia a partir de un enfoque básicamente desarrollado por el *neoliberalismo institucional* y por el *nuevo regionalismo*, las preguntas fundamentales de aquel estudio permanecían aún abiertas y plenas de sentido: ¿En qué medida los procesos regionales de integración constituyen posibilidades para abordar estrategias de desarrollo en el actual mundo caracterizado por la globalización?, ¿cómo pueden los países superar las constricciones impuestas por un sistema internacional marcado por un énfasis en las cuestiones de estabilidad macroeconómica y de liberalización comercial para responder a las necesidades de sus poblaciones empobrecidas y vulnerables?, ¿es posible, mediante estrategias de regionalización, ampliar los estrechos márgenes que actualmente disponen los Estados para hacer política?, ¿qué puede hacerse más allá de constatar la gigantesca brecha entre las declaraciones y discursos que constituyen el itinerario ideacional de los procesos institucionales de regionalización, y la persistente realidad cotidiana de crecientes desigualdad, precariedad y vulnerabilidad de las clases más populares? En resumen, una frase resumió en mi pensamiento durante muchos meses las conclusiones de aquella investigación: “la política importa”. Lo que me remitía por igual a interesarme por las cuestiones relativas al ejercicio del poder en las relaciones internacionales y por el análisis histórico de las condiciones que permitirían y explicarían cómo se producen los

cambios y transformaciones que constituyen las aspiraciones de las mayorías empobrecidas, es decir, en clave emancipatoria. De ahí que las primeras lecturas indagatorias para el proyecto de este trabajo (Sanahuja 2008) me introdujeran de lleno en el análisis del poder estructural (Strange 1970; Strange 1982; Strange 1994; Strange 2001) y en las teorías post o neo marxistas, y su enfoque crítico desarrollado a través del método de las estructuras históricas (Cox 1981; Cox y Hettne 1995; Cox 1996a; Cox 1997). Así, en la irrupción de la Economía Política Internacional (EPI) en la disciplina de las RRII fue fácil reconocer no sólo un mayor potencial explicativo sino, y sobre todo, una preocupación honesta y explícita por las insuficiencias teóricas de la disciplina, que orientaban la investigación hacia la revisión crítica de las premisas ontológicas y epistemológicas en las que se basan —y al mismo tiempo constituyen— los principales y diferentes enfoques y escuelas que marcaban el paso de la teoría de las RRII. Las cuestiones relativas al poder, su conceptualización, su naturaleza, su distribución y sus apreciables cambios históricos se abrían así ante la tarea investigadora como fundamentales para superar las insuficiencias explicativas que las teorías nos habían ofrecido. El poder, considerado concepto clave de la tradición realista en la disciplina de las RRII, podía examinarse desde estos otros enfoques críticos como algo más que una atribución o unas capacidades materiales que residían en los Estados, tomados éstos como sujetos depositarios de un poder anclado en conceptualizaciones sobre la soberanía y el control del territorio que hace años habían comenzado a perder el potencial explicativo que pudieran tener en otras épocas históricas. Bastaba con observar la creciente homogeneización de las llamadas políticas económicas *nacionales* y las crecientes dificultades que Gobiernos de uno y otro signo político tenían para gobernar efectivamente en función de los intereses compartidos por sus ciudadanías. Existen numerosos análisis sobre esta pérdida de poder de los Estados que luego será tratada en nuestro trabajo, por lo que basta para los propósitos introductorios de este epígrafe traer aquí la expresión utilizada por el presidente brasileño Luiz Inácio Lula da Silva la misma noche de su primera elección presidencial, que era entonces observada con entusiasmo y esperanza por todos los observadores, cuando, dirigiéndose a los movimientos sociales de los que provenía y a los que debía su ascenso político, afirmó que “hemos llegado a la presidencia del gobierno pero no al poder”. Podría también mencionarse la actual situación del Gobierno griego de Alexis Tsipras y sus dificultades para cumplir su compromiso político con su ciudadanía en las turbulentas semanas en las que finalizamos la redacción de este trabajo, tal y como le sucedió al Gobierno de

José Luis Zapatero en la España de mayo de 2010, o al sucesivo presidido por Mariano Rajoy a partir de finales de 2011. Ninguno de ellos, como tantos otros en diferentes latitudes y con distintas posiciones ideológicas, disponen de las capacidades suficientes en su acción de gobierno para cumplir sus programas electorales. Se trata de una problemática generalizable y característica de este tiempo, en el que los conceptos de soberanía popular fundantes de las democracias parecen haber perdido su capacidad explicativa, y son objeto de múltiples análisis de filósofos, sociólogos o críticos de la cultura. Así, por ejemplo, Dani Rodrik (2012) ha planteado lo que denomina la paradoja de la globalización, en la que los actores estatales enfrentan un “trilema” irresoluble, en el que la globalización económica profunda, el Estado-nación y la política democrática son tres objetivos que no pueden ser satisfechos simultáneamente, y que las únicas políticas posibles combinarían dos de ellos. De forma que, en el contexto de globalización y crisis, pareciera haberse optado por la integración económica global y el Estado-nación a costa de la política democrática: aquí y allá, se gobierna con la vista puesta en los mercados, ignorando las demandas de la ciudadanía, en un proceso que calcina un Gobierno tras otro, erosiona la legitimidad del resultado de los Gobiernos, y provoca la desafección creciente de la ciudadanía (Sanahuja 2013, 49-50).

[...]en las democracias realmente existentes, el principio de soberanía popular está corregido por la capacidad de quienes ejercen el poder económico, que siendo muchos menos pueden más (Ramoneda 1999, 35).

De esta forma, la cuestión del poder se convirtió en la motivación principal de nuestra indagación teórica, al tiempo que las aproximaciones críticas demandantes de nuevas ontologías y epistemologías parecían dar en el clavo de las principales insuficiencias que las teorías consideradas ortodoxas, mayoritarias o convencionales del llamado *mainstream* de las RRII tenían para explicar la realidad actual. Porque el poder que precisamos comprender no se refiere sólo a las capacidades materiales con que los Estados consiguen imponer sus intereses sobre otros, sino que requería una investigación detallada sobre esas fuerzas —las que Ramoneda denomina *poder económico* en la cita mencionada *ut supra*, y que habíamos identificado como un marco de estabilidad macroeconómica y de liberalización comercial en nuestra investigación precedente— que estaban efectivamente *pudiendo* constreñir, limitar o impedir el ejercicio del poder soberano para alcanzar las aspiraciones colectivas.

Por otro lado y simultáneamente, este ejercicio de investigación no podría ser de ninguna manera ajena a mis propias preocupaciones y ocupaciones profesionales, centradas desde hace muchos años en el seguimiento de las agendas internacionales de desarrollo y de la evolución que el sistema de cooperación internacional para el desarrollo, las instituciones internacionales y otros actores más o menos transnacionalizados que estaban jugando en la *arena internacional*. Un ámbito, éste de la cooperación internacional para el desarrollo, que destaca sobremanera por presentar de forma muy evidente una ambivalencia, que aunque significativa en muchas otras cuestiones referidas a la política, aquí se presenta de forma especialmente ilustrativa: se trata de la ambivalencia que se observa entre el ámbito normativo y discursivo que establece horizontes y propuestas de lo que debería poderse hacer para resolver las problemáticas que enfrenta, y el ámbito de la realidad concreta y cotidiana que describen y muestran dichas problemáticas. El abismo entre los diagnósticos y sus programas de solución y los escasísimos resultados de la ejecución de las políticas. Especialmente significativa es la ambivalencia entre acuerdos y declaraciones de intenciones que apenas alcanzan al ámbito de la *Realpolitik* y que no logran impedir que las problemáticas se profundicen, se ramifiquen y se amplíen significativamente. Se trata de la conocida brecha que da lugar a la oposición, originariamente filosófica y principal referencia para el origen de la disciplina de las RRII, entre *realistas* y *liberales* (éstos últimos mejor llamados *idealistas* tanto en el ámbito filosófico como en el de las RRII). El propio Karl Marx, medio siglo antes del inicio de la disciplina como tal, había advertido esta insuficiencia de la razón para explicar la realidad como una insatisfacción que consideró una clave para la construcción del método de la economía política, como unidad integradora de las dimensiones de lo humano. Esta intuición fundamental de la economía política, desarrollada especial pero no exclusivamente por la tradición marxista, exigía al mismo tiempo considerar el carácter necesariamente crítico e histórico de la razón y el carácter multidimensional y estructurado de la realidad social objeto de la investigación. El cierto renacimiento que algunos elementos de la tradición marxista contemplaron en las últimas décadas del siglo XX en el ámbito de la RRII, ha proporcionado numerosos y apreciables esquemas heurísticos o interpretativos muy adecuados para comprender y explicar la realidad actual, constituyendo la denominada Teoría Crítica (Sanahuja 2015). Ahí emerge la teoría del poder estructural como una aproximación sugerente y definitiva para la consideración de las fuerzas dominantes

históricas en la constitución de la realidad que pretende abordar dicha Teoría Crítica. A partir de ahí, y desde el método de las estructuras históricas desarrollado por Robert Cox o el “nuevo constitucionalismo” expresado por Gill, éstos nos proporcionan claves de comprensión sobre las actuales fuerzas que constriñen los espacios nacionales para la política a partir de normas y procesos de integración regional “liberales”; hasta las propuestas elaboradas en la interpretación marxista de Habermas que pretenden una síntesis teórica que recupere la tradición emancipadora y universalista de la Ilustración, fundando las bases de una ética universal y cosmopolita en la *acción comunicativa* como hacen Linklater o Hutchings.

Pero son precisamente estos autores quienes reclaman la necesidad de nuevas ontologías como fundamentaciones teóricas para sus trabajos en la disciplina. Cox reitera a lo largo de sus trabajos que esta nueva ontología aún es un controvertido trabajo en curso, llamado a sustituir actuales “significados intersubjetivos” legitimadores de la situación presente marcada por la exclusión y la explotación, bien como “supraintersubjetividades” o bien como nuevas aproximaciones fundacionales (Cox y Schechter 2002). Por su parte, Linklater sugiere que, a partir de la tradición de Kant y Marx, es preciso desarrollar una praxeología que sirva como fundamento de una ética universal que permita resolver los tres principales problemas de la actual sociedad mundial: la exclusión de las mayorías, la redistribución del poder y del bienestar —más allá del reconocimiento normativo o legal universal— y el reconocimiento público de las diferencias culturales (Linklater 1998, 6). Dicha fundamentación debería incorporar fundamentos para la comunidad, la ciudadanía y el daño desde una óptica cosmopolita en el núcleo de la teoría crítica de las RRII (Linklater 1998, 12).

Este es el punto de partida del presente trabajo de investigación, el de aceptar el reto de contribuir a la fundamentación de una teoría de las RRII que sostenga en su mismo quehacer un aparato crítico y un enfoque enmarcado en el *Nuevo Realismo* que propugnó la Economía Política Internacional respecto del enfoque de Relaciones Internacionales, y que terminó por concluir que, además de requerir una ampliación de carácter multidisciplinar que abordara una sociología de la globalización como análisis del poder estructural en las estructuras históricas, era preciso volver a los fundamentos ontológicos y epistemológicos que le proporcionaran a dichos análisis solidez y practicidad de una sola vez.

Las debilidades conceptuales de las teorías de RRII y la filosofía de Zubiri

La disciplina de las RRII surge a principios del siglo XX para tratar de abordar de formas sistemática muchas cuestiones que habían sido tratadas con anterioridad desde perspectivas filosóficas, legislativas, económicas, políticas o antropológicas. La novedad principal que la disciplina incorpora es considerar el mundo como una totalidad comprehensiva en términos geográficos y políticos, cuestión que habían abordado metafísicamente las filosofías de la modernidad, especialmente a partir de Kant, Hegel y Dilthey. En el mismo nacimiento de la disciplina y su primera bifurcación, se pueden apreciar las disputas entre consideraciones normativas y realistas. Tras los horrores de la Primera Guerra Mundial irrumpe en la disciplina la preocupación esencialmente política y democrática por la paz por evitar desastres y carnicerías como las que tuvieron lugar en dicho conflicto. Al tiempo, el idealismo, muy influido por el desarrollo político del presidente de Estados Unidos Woodrow Wilson (1913-1921), irrumpe como teoría normativa de las RRII. El fracaso de esta perspectiva concretado en la debilidad de la Sociedad de Naciones, y el desprestigio de la política de apaciguamiento (*appeasement*) propugnada por el primer ministro del Reino Unido Neville Chamberlain (1937-1940) que culminó con la Conferencia de Múnich (1938) y la posterior invasión de Polonia por parte del ejército nazi menos de un año después de aquel acuerdo, constituyeron el caldo de cultivo para el resurgir del realismo de la mano de E. H. Carr y H. Morgenthau, ante el auge del fascismo y la Segunda Guerra Mundial (Arenal 2007; Barbé 2007). Así, a partir de la Segunda Guerra Mundial, la disciplina será fundamentalmente un espacio ocupado por la evolución de los Estados, a través de sus Gobiernos, cuerpos diplomáticos y cúpulas militares, así como sus intereses y perspectivas. Tal vez eso pueda explicar el carácter eminentemente práctico y el generalizable alejamiento del pensamiento filosófico que caracteriza las primeras décadas de estudios disciplinares, con notables excepciones. De una forma u otra, los fundamentos teóricos de la disciplina se asientan antes en cierto tipo de pensamiento claramente orientado al pragmatismo político, como sucede con Maquiavelo, y a la comprensión de la historia como un terreno de conquistas y reconquistas por parte de los Estados, a partir fundamentalmente de Tucídides. No es hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX cuando la disciplina parece volcar su atención y sus

esfuerzos sobre la debilidad teórica de la misma (M. Wight 1960; Bull 1966) lo que ya constituía casi una obligación si tenemos en cuenta la evolución que la teoría de la ciencia experimentó en los años precedentes a partir de los estudios de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Parece cierto que, de esta forma, la novedosa preocupación por los fundamentos de la teoría procedían más de una especie de *puesta al día* que de revisión crítica de los postulados filosóficos en los que se basaba. Es decir, se trataba de una preocupación más bien disciplinaria que teórica en *stricto sensu*, puesto que el objetivo parecía ser construir una teoría adecuada en función de los estándares establecidos por los avances de la teoría de la ciencia. Así, la disciplina revisa en profundidad su razón y modo de ser, su objeto, su alcance y su método, proporcionando muchas variantes y propuestas divergentes entre sí, en las que, con demasiada frecuencia, la imprecisión conceptual respecto a términos como ontología y epistemología produjeron lo que alguien denominó un “pantano filosófico” (Walker 1993) deteriorando la disciplina hasta el punto de ser un depósito de caricaturas filosóficas y teóricas (Lapid 1989, 250, citando a Walker 1988, 84).

La historización que se generó de la disciplina mediante la sucesiva aparición de los “grandes debates” pudo proporcionar ciertas virtudes derivadas de una esquematización que permitía abordar con cierto orden las preocupaciones y temáticas de la misma, aunque su alejamiento, podríamos decir casi sistemático, del pensamiento filosófico seguía persistente. A ello, sin duda, también contribuyó la crisis de la filosofía, más centrada de igual forma en disputas escolásticas que en la permanente tarea del filosofar sobre la realidad del mundo que nos circunda. Probablemente, la excepción más notable a este divorcio proviene de la evolución de un pensamiento que sólo a partir de los años setenta del siglo pasado consigue incorporarse de pleno entre las corrientes aceptadas como tales por la disciplina. Nos referimos a la denominada Teoría Crítica, que partía de una detenida lectura de algunos elementos de la crítica kantiana del conocimiento y de la crítica marxista a la economía política. Se trata del pensamiento desarrollado por la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse y posteriormente Habermas) que irrumpieron reclamando, por una lado, una teoría consciente de sus anclajes socio-históricos en forma de intereses y en consecuencia limitada en su desarrollo, y por otro lado, su irrenunciable función crítica respecto de las premisas, perspectivas y propósitos de la misma. Es sólo a partir de ahí que la disciplina enfrenta claramente la necesidad de construir lo que Lapid denomina un *preludio meta-teórico* (2003, 129). Por nuestra

parte trataremos de no generar más confusión renunciando al término *meta-teórico* porque en un error ampliamente asumido puede considerarse que dicho prelude está “fuera” de la misma disciplina. Nosotros denominaremos al carácter de esa fundamentación crítica *filosofía primera* recogiendo con ello la interpretación zubiriana del primer aliento filosófico aristotélico.

La pertinencia de este esfuerzo que nos proponemos no sólo se basa en la expresión que de tal necesidad hacen Cox o Linklater, y que hemos mencionado *ut supra*, sino en el convencimiento de que las principales problemáticas que asolan actualmente a la realidad mundial precisan de una mejor aproximación teórica que permita caracterizar adecuadamente cuáles son las tendencias *naturales* y cuáles no, y de esa forma constituir y mostrar las posibilidades que la realidad ofrece para revertirlas. Nos referimos a un diagnóstico bastante compartido y expresado de diversas formas con acentos diversos. Es aquel diagnóstico, por ejemplo, que sirve como preocupaciones compartidas y punto de partida para la consideración teórica de nuestro tiempo como de *modernización reflexiva* que identifica tres temas interrelacionados: reflexividad, destradicionalización de la sociedad moderna y crisis ecológica (Beck, Lash, y Giddens 1997, 9-10). Desde una perspectiva diferente pero con algo más de precisión, Žižek nos recuerda los *cuatro jinetes del capitalismo* para referirse a la crisis ecológica, las consecuencias de la revolución biogenética, los desequilibrios del propio sistema — luchas sobre patentes, materias primas, agua y alimentos— y el explosivo crecimiento de las divisiones y exclusiones sociales (Žižek 2012, 8). Desde los estudios del desarrollo son comunes diagnósticos parecidos que tratan de hacernos ver que tenemos un problema con la historia pendiente de resolver. Los debates sobre el final de la historia o el final de los tiempos pueden resultar atractivos desde el punto de vista del morbo apocalíptico, pero nada sabemos sobre cómo reorientar o reconducir la historia hasta que llegara tal momento final. Mucho menos para evitarlo. Ellacuría observó con perspicacia y acierto, teniendo en cuenta que fue asesinado en 1989, que la *civilización del capital* debía ser reorientada o comenzada de nuevo. Comprendía el carácter civilizatorio de las crisis ecológica, social, económica y política que se cernían sobre la realidad mundial, por primera vez actualizada históricamente como tal. Y comprendió que el problema ya dejó de ser el del dominio sobre la naturaleza sino en qué medida, la historia como producto humano es capaz de dominarse a sí misma.

La propuesta coxiana del método de las *estructuras históricas* venía a desarrollar un notable esfuerzo explicativo a partir de la crítica epistemológica al positivismo y lograba con ello su principal propósito, el de explicar las transformaciones que sufren dichas estructuras históricas. Así, su teoría abordaba con notable éxito pero de forma retrospectiva los cambios acaecidos de la *Pax Britannica* a la *Pax Americana* y, posteriormente, la identificación de tres grandes ciclos hegemónicos: la economía internacional liberal (1789-1873); la era de los imperialismos rivales (1873-1945) y el periodo de hegemonía de Estados Unidos (1945 en adelante) (Cox 1983: 171). A partir de ese momento, él mismo reconoce las dificultades para consolidar teóricamente un modelo, el de las *estructuras históricas* que tan sólo podía particularizarse para cada una de ellas. En ese aspecto, la herencia kantiana parece notablemente insuficiente, toda vez que la función *transcendental* en su pensamiento tan sólo es considerada una funcionalidad del conocimiento y establecida como un a priori del sujeto. Esta brecha entre la reflexión de carácter normativo y la reflexión sobre la realidad misma permea de forma visible en los obstáculos que Cox encuentra para la fundamentación de su teoría. Como buen materialista histórico tiende a rechazar el pensamiento normativo, aunque termina por afirmar que las ontologías que presentan cierta dominancia sobre el mundo cotidiano son *significados intersubjetivos*. Es decir, precisa incorporar los factores ideacionales tal y como el marxismo había hecho originalmente y, por lo tanto, encallando en las mismas dificultades para proporcionarle un estatuto de realidad material. Ante estos obstáculos planteamos la reflexión filosófica zubiriana, que no sólo acentúa e indaga filosóficamente en lo que supone considerar la realidad estructuralmente, y también en lo que supone el carácter dinámico de la misma realidad, sino que mediante una revisión crítica de los postulados filosóficos de los grandes pensadores, logra componer una revolución copernicana —en palabras de Ellacuría— respecto de la tradición filosófica marcada por el dualismo entre el ser y el ente. Al fin y al cabo, la propuesta zubiriana se distancia con claridad del pensamiento filosófico kantiano en tanto que el *transcendental* zubiriano no se limita al *noúmeno* kantiano, sino que afirma su carácter de realidad en tanto que realidad física y material. Al propósito de indagar sobre el potencial fundamentador que el pensamiento zubiriano puede ofrecer a las teorías críticas de las RRII se dedica por completo el trabajo de esta investigación.

El problema en la teoría de las RRII en España

El hecho de que este esfuerzo de investigación trate en definitiva de contribuir a la teoría de las RRII a partir de pensamientos filosóficos elaborados por autores españoles y en su lengua, nos obliga a mencionar de manera introductoria cuáles son los puntos de encuentro que pudieran haberse desarrollado entre dichos pensamientos y el decurso de las teorías de las RRII españolas. Puede adelantarse que el divorcio entre pensamiento filosófico y las teorías de las RRII al que aludimos en el epígrafe anterior, encuentra en el caso español un ejemplo más de separación tan indiscutible como incomprensible. Como es ampliamente reconocido por el grupo de académicos que han desarrollado inquietudes teóricas en la disciplina en España, no es un misterio que este trabajo no ha destacado por haber realizado grandes aportaciones propias al decurso de la disciplina. Además de los obstáculos obvios derivados del marcado carácter etnográfico, occidental y angloparlante que ha sufrido la evolución de la disciplina (Arenal 2014), hay otros motivos propios en el desarrollo y el enfoque de la disciplina española que explican la invisibilidad y el aislamiento de la misma respecto de lo sucedido en otros países (García Segura 2006, 100).

En lo que a nuestro trabajo importa, cabe explicar que los propósitos de fundamentación teórica en la disciplina apenas han ido más allá de sus anclajes de origen, detallada y profusamente analizados por Celestino del Arenal (Arenal 2007) que sitúa el origen de la disciplina en los campos del Derecho Internacional y en la historia diplomática, lo que tuvo un reflejo directo en el nacimiento de la disciplina como tal, fijado por el mismo autor en 1957 con la creación de la primera Cátedra de Relaciones Internacionales y el nombramiento de Antonio Truyol como responsable. El trabajo del mismo sería determinante para la concepción de la disciplina en España, para lo que consideró objetos principales la delimitación del objeto de estudio y la autonomía de la disciplina de las RRII, que no cristalizaría hasta el año 1973, cuando ésta se separa académicamente de su vinculación subordinada al campo del Derecho Internacional. En este sentido se dice con acierto que la disciplina de las RRII surge no sólo “desde” el Derecho Internacional, sino también “contra” el mismo. No es extraño que la concepción sociológica de la disciplina de Antonio Truyol y de Roberto Mesa, al tener que combinar ambos propósitos, no se detuviera en diálogos interdisciplinares para acudir a la fundamentación de la misma. Así, su objeto sería comprendido como una

teoría de la sociedad internacional, rechazando cualquier posibilidad de comprender las relaciones internacionales en términos sociológicos al no aceptar que exista una comunidad internacional. Por ello, las líneas de debate que dieron forma a la disciplina respondían antes a intereses corporativos que a argumentos científicos (García Segura 2006, 106). Ello explica que en España haya habido más adaptación y revisión, más o menos crítica, de las teorías de procedencia extranjera del *mainstream* de la disciplina, que una producción teórica propia en relación a sus propias fuentes y trabajos (García Segura 2006, 109; Arenal 2007, 192).

Pero todo lo anterior no permite explicar en su totalidad el hecho de que la filosofía española, particularmente la de quien hoy es considerado máximo exponente de la misma, Xavier Zubiri, no haya logrado penetración alguna en disciplinas como la de las RR.II. Es preciso tener en cuenta que la vida académica del filósofo español fue bastante azarosa a pesar de ganar por oposición la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid a la edad de 28 años (1926) y de compartir aulas aquellos años con un magnífico elenco de pensadores como José Ortega y Gasset, Adolfo Bonilla San Martín, Manuel B. Cossío, Julián Besteiro o Manuel García Morente. De hecho, los sucesos de la Guerra Civil Española y la victoria franquista acabarían por dispersar a este grupo a través del exilio y la reprobación. Así, a su regreso a España después de años en Roma y París, tras la invasión del país vecino por parte de las tropas nazis, recibe su antigua cátedra en Madrid, pero el obispo de la capital fuerza su alejamiento de la ciudad. Zubiri había colgado los hábitos del sacerdocio en 1935 y había contraído matrimonio en 1936. Tras algún intento de ejercer en Barcelona, en 1942 solicita una excedencia administrativa que acaba por significar su alejamiento definitivo de la Universidad. Los siguientes treinta años de su vida, en los que desarrolla y consolida su pensamiento filosófico, lo hace mediante cursos privados con un limitadísimo alcance entre un grupo muy reducido de escolares y discípulos, entre los que se encuentra de forma aventajada Ignacio Ellacuría. Apenas publica nada hasta el año 1962, cuando ve la luz *Sobre la esencia*, cuyas tesis son en gran parte desconocidas y malinterpretadas por unos pocos especialistas. Sólo diez años antes de su muerte, acaecida en 1983, comienza a recibir cierto reconocimiento, aunque sus propuestas filosóficas están muy lejos del recorrido disciplinario de la universidad española, que ha seguido otros derroteros. En los años inmediatamente anteriores a su fallecimiento, ve la luz su trilogía *Inteligencia sentiente*, considerada su obra definitiva.

Será después de su muerte y hasta nuestros días, gracias al encomiable esfuerzo del Seminario Xavier Zubiri —después Fundación Xavier Zubiri—, cuando se publiquen la mayoría de sus trabajos.

Por otra parte, en 1989 fue asesinado en El Salvador, donde vivió más de tres décadas, su principal discípulo, el sacerdote jesuita Ignacio Ellacuría, dejando incompleta su particular interpretación de la filosofía zubiriana. Ésta vería la luz en 1991 con el título, ya previsto de su autor, de *Filosofía de la realidad histórica*.

Ambos pensamientos filosóficos son fundamentales para el propósito de esta investigación, que no es otro que contribuir a fundamentar una teoría de la realidad mundial para la disciplina de las RRII.

Esquema del trabajo de investigación

La primera parte de este trabajo consta de dos capítulos además de este introductorio y se dedica a exponer lo que entenderemos por la cuestión ontológica y la cuestión epistemológica en referencia al estudio de las RRII, para lo que nos apoyaremos en la filosofía zubiriana.

En el segundo capítulo desarrollamos una aproximación a los principales hitos del pensamiento filosófico de Zubiri, no sólo, aunque principalmente, a través de textos del propio autor. El hilo conductor de la exposición de su pensamiento es la consideración de la realidad como una *estructuralidad dinámica*, considerando que ésta puede proporcionar una reflexión de carácter ontológico —veremos que sólo en su condición de primordialidad y radicalidad— original y novedosa desde la que tratar el objeto mismo y las temáticas propias de las relaciones internacionales. En la reflexión filosófica que abordamos, la realidad intramundana —cotidiana y de las cosas reales, la única realidad nos dirá Zubiri— muestra en su *estructuralidad* y en sus *dinamismos* su misma constitución. Pero no desde un realismo ingenuo o un inmanentismo materialista, que requeriría de un sujeto como sustancia al que le suceden cosas, sino como una estructura sustantiva. De esta nueva visión sobre la realidad surge toda una fundamentación de la misma, considerando que toda ella está contenida en la

aprehensión y no en otro lugar “ahí fuera”. Por lo tanto, su filosofía nos embarcará en una indagación hacia la profundidad de la misma realidad que se muestra no como un “ser” con “accidentes” sino primordialmente como un “de suyo”. A partir de esta indagación, los dinamismos propios de la realidad, en sus diferentes momentos estructurales, nos muestran que la realidad es “socialidad” y “mundanidad” considerada en su totalidad. El paso siguiente lo acometemos desde la interpretación Ellacuriana, al considerar que la *realidad histórica* es el lugar en el que se dan todos los momentos de la realidad. Con ello, habremos realizado una primera aproximación a la radicalidad del campo que pretendemos investigar desde las teorías de las RRII.

En el tercer capítulo abordamos las consecuencias epistemológicas del pensamiento zubiriano, aunque advirtiéndole que la separación clásica entre ontología y epistemología pierde mucho sentido desde la nueva concepción de la realidad. Esto se explica mejor a partir de la superación que Zubiri alcanza respecto del dualismo que ha vertebrado todo el pensamiento filosófico desde siglos atrás, limitándolo en su capacidad de fundamentar adecuadamente el conocimiento y el resto de la realidad de la que éste forma parte. Pero vamos más allá guiados por el propósito de fundamentar una teoría de las RRII, en tanto que asumimos el análisis que realiza Antonio González de los momentos de la praxis. Esto nos permite considerar las acciones humanas como aquello más primordial —transcendental en términos filosóficos— de la realidad. En ellas están fundados el carácter social, económico y mundial de la realidad, de forma, por lo tanto, anterior al entendimiento lingüístico e epistémico basado en los significados o en el sentido. Este capítulo nos permitirá asentar adecuadamente, no sólo algunos límites y alcances del quehacer teórico, sino también el carácter *praxeológico* que puede dársele a la teoría de las RRII como fundamento.

La segunda parte de esta investigación comprende tres capítulos, contruidos con el propósito de dialogar con las principales teorías de las RRII desde el fundamento filosófico desarrollado en la primera parte. En esta parte realizamos una amplia revisión crítica de las principales teorizaciones que las RRII han presentado a la luz de la inversión metafísica desarrollada por Xavier Zubiri, de la consideración de la Realidad Histórica como objeto último de la filosofía primera en tanto que realidad *intramundana* que debemos a Ignacio Ellacuría, y de la primordialidad de la *praxis* como

fundamento de una sociedad mundial según ha propuesto Antonio González. Esta revisión crítica es la premisa para un posterior intento de fundamentación de una teoría crítica de las RRII que en gran medida queda pendiente de realizar. El potencial interpretativo que la filosofía zubiriana pone en nuestras manos es extremadamente útil para analizar cuáles han sido los presupuestos ontológicos y epistemológicos de las teorías de las RRII, tan a menudo obviados y con demasiada frecuencia utilizados de forma confusa. Para el abordaje de la revisión crítica hemos centrado los esfuerzos en dialogar con aquellas teorizaciones que han tenido especial relevancia en la consideración del carácter estructural de la realidad que pretendían estudiar, aunque, como veremos, a menudo dicho carácter haya sido tratado de forma irrelevante o tan sólo para proporcionar a los estudios cierta apariencia de completitud organizada.

El capítulo 4 realiza una primera aproximación a los principales debates de corte ontológico y epistemológico que han tenido y tienen lugar en la disciplina, describiendo las principales cuestiones que se dirimen en los mismos y la generalizable confusión terminológica y conceptual que ha venido a dificultar un avance en la fundamentación de la teoría. Desde esa perspectiva general de la disciplina nos detenemos en las propuestas, que a partir de la crítica postpositivista, vienen a reclamar aproximaciones plurales e interdisciplinares tratando de aventurar qué posiciones son más sostenibles desde la visión de la realidad que hemos tratado en capítulos anteriores. Por último, abordamos de forma explícita la cuestión del fundacionalismo de la teoría de las RRII que ha sido objeto específico de algunas reflexiones en los últimos tiempos, tratando de situar adecuadamente nuestro propósito en el marco de dichas reflexiones.

En el quinto capítulo abordamos específicamente las teorizaciones que se han ocupado de la realidad internacional como una estructura, constituyendo en la disciplina el así denominado *Realismo Estructural* y dando lugar al enfoque *neorrealista* cuya figura prominente es Kenneth Waltz. A partir de una revisión crítica de sus postulados y afirmaciones, consideramos cuáles son los principales inconvenientes en la conceptualización de la estructura que desarrolla y los consiguientes límites explicativos de la misma. Analizamos también los principales elementos de la denominada *síntesis neo-neo* que constituye, aún hoy, de forma renovada, el *mainstream* de la disciplina, y abordamos las principales limitaciones para dar cuenta de una realidad en *estructuralidad* además de cuestionar el carácter legitimador de los sistemas dominantes

que tienen ambas teorías en común. Por último abordamos el *Nuevo Realismo* propugnado por autores que apostaron por un desplazamiento radical del objeto de la disciplina para constituirla como una Economía Política Internacional. Considerando este desarrollo de la teoría crítica como una aproximación, aún con debilidades, mucho más acertada y con mayor potencial explicativo sobre la historia y sus inherentes e intrínsecos cambios.

En el capítulo sexto abordamos específicamente las fuerzas y dinanismos que constituyen la realidad histórica. Para ello iniciamos con una profundización sobre la exposición que Ellacuría realiza sobre la estructura de la historia, asentando así sus conceptos de momentos estructurales y sus correspondientes fuerzas históricas. A partir de ahí, revisamos las aportaciones de la Economía Política Internacional a través del neomarxismo y de la teoría del poder estructural desarrollada en los trabajos de Susan Strange. También incorporamos una revisión del pensamiento de Karl Polanyi, que ha servido de común referencia para las teorías que analizamos, aunque desde una interpretación parcial y particular. Al contrario, traemos el pensamiento de Polanyi como ejemplo relevante de la comprensión del arraigo sociedad-economía en clave de estructura, más que como movimientos dialécticos con que han sido interpretados. Con esta revisión estamos en mejores condiciones de aproximarnos a las fuerzas y dinanismos que constituyen la realidad histórica, tal y como hacemos en el último epígrafe.

El último capítulo de la investigación pretende recoger de forma extensa y afirmativa las principales conclusiones de la revisión ontológica y epistemológica realizada en diálogo entre las teorías de las RRII y la filosofía zubiriana. En primer lugar, tratamos de asentar las principales cuestiones con que la filosofía de Zubiri y la fundamentación que hemos elaborado para una nueva teoría se resisten a ser adscritas a las diferentes escuelas. En el núcleo de los principales debates, resituamos la fundamentación ontológica en algún punto medio entre las disputas de realistas y constructivistas. Aunque advertimos de que dicho punto medio es, más bien, un punto más profundo de la realidad en respectividad. A continuación desarrollamos brevemente en seis puntos los elementos que consideramos esenciales para el posterior despliegue de una nueva teoría crítica para las relaciones internacionales, fundamentada en una *praxeología transcendental*, lo que sitúa en un nivel diferente las preocupaciones propias y

corporativas de la disciplina, al tiempo que exige la construcción de un método en el que la unidad intrínseca de la *estructuralidad* de la realidad pueda mostrarse con mayor integralidad y mejor efectividad. Sugerimos, a través de los diferentes momentos estructurales que constituyen la realidad histórica, algunas cuestiones que bien podrían constituir, mejor definidos y precisados, un amplio programa de investigación que proporcione cuerpo a la nueva teoría crítica, cuyos rudimentos constituyen el núcleo de las conclusiones de esta investigación. Finalizamos con unas breves anotaciones autocríticas respecto del trabajo realizado.

PRIMERA PARTE

Capítulo 2: La cuestión ontológica como teoría de la realidad histórica

Aproximación metafísica para un problema de la realidad

La necesidad de plantear con cierta suficiencia una teoría adecuada de la realidad tiene gran importancia de carácter práctico, puesto que las actividades humanas están también orientadas por sus ideas sobre el mundo real. Pensar que la realidad es fundamentalmente estática, o que responde a movimientos de tipo cíclico, nos abocaría a una praxis fundamentalmente conservadora de esa realidad dada. Al contrario, entender que la realidad en su totalidad se constituye en cambio continuo, orienta la actividad a su apertura hacia el futuro y hacia las posibilidades que ofrece esa cosmovisión. En este sentido, puede afirmarse que las concepciones de la realidad en su totalidad influyen sobre la orientación y el sentido último de las decisiones y las acciones humanas. Además, la consideración de que la realidad en tanto que totalidad responde al azar y, por lo tanto, se constituye en el mejor de los casos mediante procesos casuales, orientará un pensamiento y una praxis muy diferentes que si se considera la realidad como una totalidad estructurada a partir de determinados principios. Estas consideraciones deberían bastar para justificar la necesidad de realizar una aproximación filosófica de la realidad que se pretende abordar.

En el marco de la historia de la filosofía, el conjunto de elementos que conforman nuestro objeto de análisis pertenecen a la reflexión sobre el ser humano en tanto que ser social. La cuestión del ser humano remite a preguntas por la sociedad y la historia. Las relaciones sociales, económicas y políticas del ser humano han sido así abordadas desde la antropología, la sociología, la psicología —al menos en sus ramas evolutivas, social y psicoanalítica—, la historia, la economía, la ciencia política... y entre todas ellas la filosofía ha pretendido también abordar estas cuestiones desde una perspectiva propia. No sólo a partir de los nacimientos de la filosofía de la historia o de la filosofía política,

que al fin y al cabo pueden ser consideradas como desarrollos complementarios de toda filosofía de la realidad, de esa *filosofía primera* cuyo objeto es lo real en su realidad y en su totalidad.

De este modo, resulta pertinente traer aquí la reflexión filosófica de quien ha apostado por considerar la “realidad histórica” como el objeto último de la filosofía. Tal vez más pertinente aún al considerar cómo sus reflexiones anticiparon en buena medida, con el desarrollo de dicha filosofía, buena parte del devenir de nuestro objeto de análisis como es el carácter unitario de la realidad social e histórica en un contexto de globalización. En efecto, el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría (Portugalete, 1930-San Salvador, 1989), si bien reconoce como principal influencia la tradición filosófica occidental clásica, debe también gran parte de su desarrollo a su presencia y su compromiso con la realidad social y política centroamericana, ya desde los años cincuenta hasta el momento de su asesinato. Por lo que en su pensamiento filosófico, que supone una particular síntesis de filosofía occidental —particularmente española por su anclaje y conocimiento del pensamiento de Zubiri— y compromiso con la realidad sociopolítica latinoamericana, existen fundamentos para una teorización del sistema internacional hecha desde España y América Latina, en definitiva hecha en castellano. Y tal y como él dijo más de una vez, es absurdo

[...]filosofar al margen de lo que es en cada caso la actual experiencia histórica(Ellacuría 1972, 50).

Como aclaró el mismo Ellacuría,

por “realidad histórica” no se entiende lo que pasa en la historia ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico. Por consiguiente, no se dice que la filosofía haya de ser lo que ha solido entenderse por filosofía de la historia(Ellacuría 1991, 38).

La “filosofía de la realidad histórica” en tanto que filosofía primera en el sentido aristotélico, constituye una metafísica que

atiende a la historia de la realidad, a lo que le pasa a la realidad misma cuando entra con el hombre y la sociedad a eso que llamamos historia. [...]. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él (Ellacuría 1991, 39-40)

Que esta concepción histórica de la realidad constituya el objeto último de la filosofía requiere de una amplia y compleja argumentación cuyo detalle se escapa al propósito de esta investigación, aunque será imprescindible sintetizar buena parte de la misma para fundamentar suficientemente este enfoque crítico, tal y como nos proponemos hacer en estos primeros capítulos. Enfoque que parte de la consideración de la realidad como una estructura dinámica, alejándose con ello de la tradición ontológica clásica fundamentada en el ser y sus accidentes. Por otra parte, se trata de la realidad como estructura dinámica cuyas dimensiones políticas e históricas no son accidentes o concreciones particulares sino partes constitutivas de la misma realidad, necesariamente referenciada al ser humano. Más aún, si en el dilema clásico se debatía sobre si el ser debía ser interpretado desde la historia o desde la naturaleza, la filosofía moderna resolvió a favor de la primera, de forma más clara en la medida en que se comprendía la historia como trascendiendo y no exclusivamente anulando la naturaleza. En palabras que Ellacuría toma de Zubiri:

[...]en la historia, que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real (Ellacuría 1972, 51).

Dicho de otra forma, en los siguientes epígrafes tratamos de explicitar cómo la filosofía ellacuriana supera el dualismo clásico en la comprensión de la realidad, superando con ello la disyuntiva entre el materialismo naturalista y el idealismo subjetivista, fundando con ello una nueva aproximación radicalmente realista y constitutivamente —y por lo tanto de forma igualmente radical—histórica.

Esta nueva aproximación crítica nos mostrará su utilidad teórica para el abordaje de esta investigación sobre la realidad del sistema internacional, en tanto que puede contribuir a

la necesaria búsqueda y fundamentación de una nueva ontología de las relaciones económicas y políticas internacionales. En el sentido en que Robert Cox sugiere que la Economía Política Internacional (EPI) es algo más que un “matrimonio” (Hettne 1995, 6) o una amalgama de ciencia política y economía que podría orientarnos en la exploración de las políticas de las relaciones económicas internacionales. Como advierte Cox, la EPI no trata de eso, sino que pretende preocuparse de los marcos constituidos históricamente, de las estructuras con las cuales las actividades económicas y políticas se realizan. Para ello, la EPI se distancia y retrocede sobre la aparente fijeza del presente para preguntarse cómo se han producido las estructuras vigentes y cómo ellas pueden ser cambiadas, o cómo pueden ser inducidas al cambio (Cox 1995, 32).

En este contexto y con esas intenciones, dedicamos este primer capítulo al abordaje a los fundamentos de la metafísica de Xavier Zubiri y a la prolongación que de la misma realiza Ellacuría en su “filosofía de la realidad histórica”. Se trata de un complejo corpus filosófico con pretensiones de filosofía primera que se ha denominado por parte de algunos “metafísica estructural del devenir”, y que contribuye decisivamente a rescatar a la metafísica misma del confinamiento al que cierto desarrollo analítico-lingüístico moderno pareciera haber conducido al pensamiento filosófico (Conill 1990). Dicha superación del constreñimiento al que las disputas entre materialismo e idealismo y entre naturaleza e historia habían sometido a la filosofía tras la modernidad, exige un repaso, siquiera somero, de todas aquellas cuestiones esenciales que fundamentan este nuevo realismo metafísico, en palabras de Ellacuría un “realismo materialista abierto”. Al repaso de estas cuestiones se dedica este segundo capítulo de esta investigación. Además, el desarrollo que dicho corpus metafísico de la realidad ha tenido en el ámbito latinoamericano remite, por un lado, a la *praxeología trascendental* como filosofía primera (González 1997) con aplicaciones concretas sobre la teoría social y la integración social (Canales 2007) y, por otro lado, a las posibilidades de una *filosofía de la liberación* (A. González 1990) (Mora Galiana 2004) (Samour 2002a) que trata de abordar sistemáticamente las cuestiones de la pobreza estructural a partir del corpus ellacuriano.

Podría cuestionarse la pertinencia de esta amplia introducción con propósitos de fundamento por su carácter de filosofía trascendental, ya que no es éste el objeto ni el método de esta investigación. En efecto, esta investigación no puede considerarse

filosófica en sentido estricto puesto que no abordará de forma única ni principal la perspectiva de lo trascendental en su desarrollo. Sin embargo, además de las referencias generales anteriores, considero que muchas de sus conclusiones serán no sólo útiles, sino determinantes para el desarrollo posterior de investigaciones cuyo marco teórico gravitará y se apoyará en una concepción estructural y dinámica de los procesos sociales e históricos que pretendieran investigar. Dicho de otra forma, el pensamiento filosófico de Zubiri nos permitirá situarnos ante la realidad de la sociedad internacional desde una perspectiva crítica, histórica y estructural, fundamentada precisamente en una reflexión filosófica sobre la realidad misma. Por último, y adelantando algo de la reflexión expuesta a continuación, debe decirse que la comprensión de lo trascendental de la realidad nos puede servir para la comprensión de la realidad talitativa⁵, ya que, al fin y al cabo, aquélla no es más que una reduplicación de ésta. Ambas son reales y se montan una sobre otra. Lo trascendental después de Zubiri no será nunca más un concepto o una construcción imaginaria, sino pura realidad física.

Pero vayamos por partes, por un lado, sintetizando los principales aspectos que fundamentan esta filosofía crítica de la realidad histórica, que posteriormente nos mostrarán la utilidad de dicha teoría para el abordaje de esta investigación, cuyos conceptos clave son la realidad, la estructura, el dinamismo y la historia. Para ello, a continuación, se propone un recorrido filosófico netamente zubiriano en su fundamento y en no menor medida la interpretación y apropiación que del mismo realiza Ellacuría. Con él, básicamente esta investigación pretende iniciar una fundamentación rigurosa de su propio objeto de estudio, para lo que las concepciones metafísicas de la realidad, de su carácter estructural y dinámico, pueden aportar numerosos elementos clave en el postrero análisis.

⁵ *Realidad talitativa* es un término zubiriano que tiene su equivalente en el pensamiento de Ellacuría con *realidad intramundana*. Se trata de la realidad de las cosas mundanas en tanto que cosas mundanas, a diferencia de la *realidad trascendental* que, en el pensamiento filosófico de ambos pensadores, no es una realidad ni diferente de la talitativa ni que está más allá de ella, tal y como reprodujo durante siglos la tradición filosófica que partió de la diferencia entre mundo sensible y mundo inteligible. La *realidad trascendental* es la realidad en tanto que real, pero se trata de la misma realidad que la *realidad talitativa*, son ambas funcionalidades distintas de la misma realidad que sólo es una. El orden trascendental es sólo la funcionalidad del orden talitativo, que el ser humano va descubriendo en su particular modo de haberse con la realidad. En este capítulo y en el siguiente, se abordará de forma más explícita y detallada esta conceptualización, que por su novedad basada en la crítica a la tradición filosófica clásica rehúye de identificarse con otros términos como “en sí”, “para sí”, “existencia” o “ente”.

De la “ciencia del ser” a la “teoría de la realidad”: de la ontología a la metafísica

Ignacio Ellacuría fue el discípulo más aventajado de Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898 – Madrid, 1983) cuyo pensamiento filosófico desarrolla de manera rigurosa y ambiciosa lo que se ha denominado la “inversión metafísica” o, como lo denomina Ellacuría, un “viraje ultracopernicano” (Ellacuría 1987), tratando así de corregir el error de la metafísica clásica que se había centrado en la idea del ser como fundamento primero de la realidad. Desde esa perspectiva clásica, la realidad se constituye como una actualización del ser sustantivo de las cosas, aquello que tiene una existencia.

En la concepción clásica la realitas, el ser “real”, es un adjetivo cuyo sustantivo es esse. La realidad es un momento y un modo del ser; lo que prima es justamente el ese, el ser. Y la realidad es justamente un modo de ser, el más importante, el más decisivo –si se quiere-, el fundamental, pero un modo de ser (Zubiri 1989, 24).

Así, toda la tradición filosófica, desde Parménides, Aristóteles, pasando por la lectura que de éste hace la escolástica, hasta Heidegger en el siglo XX, han dedicado sus esfuerzos a tratar de esclarecer qué es el ser, entendiendo que el ser es el carácter o la propiedad común a todas las cosas, en términos filosóficos el primer trascendental. La crítica zubiriana de esta concepción le ocupa gran parte de sus primeros años de investigación filosófica, tras una relectura en términos fenomenológicos de los textos aristotélicos, influida por las clases y las reflexiones que realiza Heidegger.⁶ La fenomenología no trata de reproducir históricamente el pensamiento de Aristóteles, sino de rehacer su experiencia al comienzo de la historia de la filosofía. Con ello, Zubiri trata de seguir el lema fenomenológico husserliano de “no ir a las filosofías, sino a las cosas y a los problemas”, de rehacer la experiencia en contacto inmediato con las cosas (González 2008, 32). Y es a partir de esa aproximación a las cosas donde se desarrolla la crítica al ser a partir de la intuición zubiriana, que puede resumirse en sus expresiones *el ser sustantivo está montado precisamente sobre la realidad y es una segunda*

⁶ Corresponde a lo que se conoce como su “etapa ontológica” durante los años 1931-1944, cuyo trabajo principal queda recogido en el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, editado en 1944. Al respecto el propio Zubiri afirmaría que en realidad, sus trabajos no son puramente ontológicos sino que su reflexión de ese tiempo es “ontológica o metafísica”, llevándole a subrayar la prioridad de la metafísica sobre la ontología (Zubiri, 1999 [1944]; 13-15).

actualización de ésta (Zubiri 1989, 26), el ser de lo sustantivo es una reversión del ser sobre la realidad (Zubiri 1989, 27). Tal y como expresa en sus reflexiones, una cosa es la realidad llamada hierro, y otra que el hierro sea (Zubiri 1989, 25), y siguiendo la metáfora de la luz como carácter del ser, como aquello que lo ilumina todo, hay que decir que no hay luz sin una luminaria. Y Zubiri aclara:

Tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, el ser y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. [...] A mi modo de ver, es un completo error hablar del esse reale. De lo que hay que hablar es de realitas in essendo. Lo primero es la realitas, y el esse es justamente su acto segundo. Es realitas in essendo, pero no es el esse reale. Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser –el más importante si se quiere, esto no importa para el caso–, empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser (Zubiri 1989, 27).

Tan importante es para Zubiri afirmar que la metafísica debe alejarse de la ontología para pasar a discurrir sobre la realidad, como mantener sin embargo que eso no significa la defunción del ser, sino su reubicación en nuestra estructura mental como segunda actualización de la realidad. Este acto segundo se da siempre, no como algo yuxtapuesto o consecutivo a la realidad, sino intrínsecamente. Por ese motivo, para Zubiri no hay “ser sustantivo” como dirían los clásicos, sino ser de la sustantividad, ser de lo sustantivo, en definitiva, ser de la realidad. Tras esta inversión metafísica ya no hay un ser que es real sino una realidad que es (Zubiri 1989, 26). Ninguna realidad está montada sobre sí misma de forma que más tarde se ponga en relación con otras realidades, sino que la realidad es en sí misma “respectiva”, afirmación central en la metafísica zubiriana que le permitirá distanciarse de lo que la tradición filosófica clásica griega, medieval y moderna ha entendido por realidad.

Los medievales entendieron por esto que realidad es entidad, es esse reale. Y han concebido de un lado que el ser, el esse, es un actus existendi, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el esse como quid essentiae, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha

considerado la realidad como modo no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes, lo inteligible es realitas objetiva. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería “posición” de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión del ser en Heidegger. En sus formas más diversas, realidad sería siempre un modo de ser (Zubiri 1979, 25).

Para Zubiri toda esta tradición está basada en el dualismo radical entre inteligir y sentir, que afirma que la inteligencia concibe y juzga sobre una realidad que está dada previamente a su intelección misma, con lo que los juicios y conceptos remiten a una idea de lo real. En definitiva la inteligencia remite al concepto de ente como concepto trascendental: para los clásicos *Lo que llamamos cosa real es “ente”* (Zubiri 1979, 23) nos recuerda Zubiri. Y la inteligencia concibe lo dado a ella por los sentidos, que son los entes. Contra esto, Zubiri afirmará que la inteligencia no es primariamente concipiente sino *sentiente*, de forma que

inteligir es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales (Zubiri 1979, 23).⁷

Apertura y respectividad como estructura de la realidad

Lo anterior significa que la realidad no es algo que está más allá de la percepción, no es algo concebido por la inteligencia y dado a ella, sino algo dado en la inteligencia como impresión de realidad. No es que lo percibido sea propiedad de una cosa, sino que el contenido percibido mismo (por ejemplo, el calor) *es formalmente “en propio” lo que nos es perceptivamente presente* (es caliente, es calentante). Es lo que Zubiri denomina ser “de suyo”. En su opinión, las ideas de realidad como entidad (existencia o esencia), objetualidad, etc., remiten a una forma radical y anterior en que están ancladas, a la

⁷ Sin duda, la fundamentación zubiriana de la realidad que estamos abordando tiene su principal fundamento en su *inteligencia sentiente*, que abordaremos con algo más de detenimiento en el capítulo siguiente dedicado a las cuestiones epistemológicas. Aunque en este momento pudiera requerirse dicho fundamento, continuaremos desarrollando los aspectos principales de su metafísica de la realidad en relación a nuestro estudio, dejando la cuestión epistemológica para más adelante. A partir de ahí veremos como Zubiri considera ambas intrínsecamente integradas.

realidad como el “de suyo” (Zubiri 1979, 24-5). A partir de Zubiri realidad es formalmente “suidad”:

Realidad no es tan sólo “una” forma de realidad en el sentido de ser “esta realidad”. Es algo mucho más radical: realidad es ser “su” realidad. Por ser “de suyo”, realidad es formalmente “suidad”. No remite a otras cosas reales, sino, tal vez, a otras formas de realidad que no son las suyas. Suidad es la realidad misma (Zubiri 1979, 28-9).

De esta forma, la tesis principal de Zubiri puede resumirse diciendo que la realidad no es “en sí”, ni “para sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo”. Y esta “suidad” es lo que Zubiri denomina *respectividad*. Esencia y existencia son, en definitiva, momentos de la suidad, posteriores al “de suyo” de la realidad, donde están *absorbidas unitariamente la esencia y la existencia* (Zubiri 1989, 29). Esta *respectividad* no debe confundirse con ningún tipo de relación que por definición precisa de dos extremos sobre los que establecerse. Es un momento más radical y anterior puesto que la *respectividad* se refiere al carácter formal de la realidad, inespecíficamente, sin importar cuál sea el contenido de dicha cosa. Ser real no es una nota física o propiedad de la cosa, ni tampoco una nota metafísica, es una *formalidad*: es el ser “de suyo”. Realidad es el “de suyo”, por eso es una formalidad que tiene estructura trascendental ya que es la estructura de la realidad en cuanto realidad (Zubiri 1979, 40).

Ellacuría recoge la metafísica de la realidad zubiriana cuya *tesis de la respectividad* es central para fundamentar la unidad de lo real. Pero ha de advertirse que dicha unidad de lo real no es únicamente una unidad formal de las cosas *en tanto que realidades*, sino que también afirma la unidad de lo real materialmente, el mundo de lo real. Así es como la reflexión zubiriana viene a superar otras concepciones, que aún considerando la unidad de lo real afirman que dicha unidad es exclusivamente de carácter formal, en tanto que todas las cosas coinciden en ser “reales” o en ser “entes” etc., mientras observamos que el conjunto de las cosas reales se presentan dispersas y por lo tanto sólo pueden considerarse como un agregado más o menos ordenado y sistemático, pero no una unidad física real (Ellacuría 1991, 30). Al contrario, Zubiri expresa cómo la estructura trascendental que supone la estructura formal del “de suyo”, es decir la realidad, tiene un modo primario que denomina *apertura*, dado que la *respectividad*

[...] consiste primaria y radicalmente en la intrínseca y formal apertura del momento de realidad. En virtud de esta apertura nada es real, sino siéndolo respectivamente a aquello a que por ser realidad está formalmente abierto (Zubiri 1979, 40).

Dicho de otra forma, la formalidad de la realidad es una formalidad abierta hacia la cosa real misma, en virtud de lo cual, la realidad es su *forma* y *modo* de realidad. O sea, que la realidad en tanto que realidad es formalmente abierta, y la *respectividad* muestra así su carácter constituyente, puesto que la apertura del “de suyo” es apertura primariamente a su contenido, a lo “suyo”. El aparente galimatías zubiriano muestra la íntima e intrínseca unidad física y formal de lo real:

Ser “de suyo” es que sea “suyo” eso que es (Zubiri 1979, 33).

Explica Zubiri que la estructura del momento de realidad (*apertura, respectividad y suidad*) abarca la cosa real misma, lo que Zubiri denomina la *talidad*. Se trata de que la estructura de la realidad muestra, en primer lugar, apertura hacia sí misma. Pero no con ello dicha estructura agota su *apertura*. Para ello, Zubiri distingue entre *respectividad constituyente* y *respectividad remitente*⁸, entendiendo por ésta que la apertura de la realidad de cada una de las cosas reales no sólo es una apertura de cada una hacia sí misma, sino que también están abiertas a todas ellas. Esto no debe confundirse con las relaciones que existen entre las cosas reales, puesto que, aunque *remitente*, no deja de

⁸ En según qué textos esta idea de la distinción entre las *respectividades* también se denomina como *respectividad interna* y *respectividad externa*, diferenciándolas a partir de su ubicación en lugar de a partir de su funcionalidad. En *Sobre la esencia*, Zubiri sólo utiliza los términos interna y externa, aunque posteriormente en *Respectividad de lo real* incorpora constituyente y remitente. Véase por ejemplo en (Calleja 2015, 110): “Si hablamos de *respectividad externa* de dos o más realidades estamos hablando de mundo, mientras que si tratamos de *respectividad interna* nos referimos a las versión intrínseca de una nota a las demás”. Dado que me parece fundamental, como veremos en seguida, comprender que ambas *respectividades* no son distintas sino que refieren dos momentos estructurales de la realidad, considero más apropiado mantener las expresiones “constituyente” y “remitente”, tal y como hizo Zubiri. Más tarde aún, en *Estructura Dinámica de la Realidad*, Zubiri insiste en que la *respectividad* es *intrínseca* y *formal* para evitar cualquier confusión al entender la *respectividad* como un momento conceptual o cualquier otra forma de entenderla como conexión extrínseca. “De antemano cada cosa está constituida en *respectividad externa* hacia las demás, y está constituida en *respectividad interna* consigo misma, porque ninguna cosa es un acoplamiento ni una conexión externa de notas, sino justamente una estructura. No es algo extrínseco, sino que es algo intrínseco” (Zubiri 1989, 58).

ser uno de los cuatro momentos estructurales de la misma formalidad de realidad: *apertura, respectividad, suidad y mundanidad*.

[...] la respectividad constituyente funda la respectividad remitente. Ambas son muy distintas. La respectividad constituyente es constitutiva de la forma y modo de realidad de una cosa. En cambio, la respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a las formas y modos de realidad de otras. Pero esta remisión se funda en el carácter estructural del momento de realidad de cada cosa como realidad abierta sin más(Zubiri 1979, 37).

La *respectividad remitente* es clave para comprender el concepto de mundo en Zubiri, aunque no deben entenderse como dos respectividades distintas, ya que la *apertura* es una sola. Esa *apertura* como formalidad estructural primaria del “de suyo” no es sólo apertura en *suidad* sino que también lo es en su forma y modo de realidad en el mundo. Es *suidad mundanal* por ser su forma y modo de ser en el mundo. Dice Zubiri:

Como “suya” la cosa es su forma y modo de realidad mundanal, es su forma y modo de ser mundanalmente suya. Toda cosa real es suya, y siéndolo es más que suya, es mundanal (Zubiri 1979, 41).

Todas y cada una de las cosas reales tienen su forma y modo de realidad. Y si realidad es la apertura del “de suyo”, entonces todas esas formas y modos de realidad, todas las cosas reales, son también apertura al resto de cosas reales. Las cosas reales tienen unidad respectiva en el mundo. El mundo es unidad de respectividad de las formas y modos de realidad. Esta unidad de respectividad no es una relación entre las cosas reales, ni una propiedad común a todas ellas. Es, la unidad del mundo, un carácter trascendental, dado que se funda en el momento estructural constituyente de cada cosa real. Esa estructura constituyente que, como se dijo *ut supra*, tiene cuatro momentos estructurales (*apertura, respectividad, suidad y mundanidad*), constituyen la respectividad que todas las cosas tienen entre sí nada más que por ser reales (Zubiri 1979, 37-41).

Hemos seguido de forma sintética los principales argumentos con que Zubiri defiende el carácter estructural de la realidad, diferenciándose esta concepción de cualquier otra anterior basada en la tradición ontológica fundamentada en el ser. Cabe subrayar, que este carácter estructural de la realidad que fundamenta además la unidad del mundo es precisamente el *trascendental* de la metafísica zubiriana, aquello que tienen en común las cosas en tanto que reales. En palabras de Ellacuría, el pensamiento zubiriano basado en la *respectividad* constituye una argumentación suficiente de la *unidad de la realidad intramundana* (Ellacuría 1991, 30 y ss.). Para poder afirmar esta unidad de la realidad intramundana, es decir, de la realidad que nos es dada y no de una realidad que trascienda al hombre, es preciso comprender el aserto zubiriano respecto de que el carácter trascendental de unidad del mundo es de carácter físico (Zubiri 1979, 39). De no serlo tendríamos que asumir aquella idea de que lo que veo es una cosa y su realidad una propiedad de la esencia de esa cosa. La *respectividad* sobre la que se comprende el discurso zubiriano sobre la realidad no es una relación convocada ni una dimensión conceptual, sino que se trata de una

dimensión física de las cosas. Absolutamente física. No es una respectividad meramente mental o relacional, de carácter más o menos abstracto, ni tan siquiera concreto. Porque no es un concepto. Es un momento estrictamente físico en el sentido tradicional y filosófico del vocablo; real, con la realidad física de algo. La respectividad es de carácter formalmente físico (Zubiri 1989, 59).

En este punto, Ellacuría advierte sobre la necesidad de interpretar correctamente la teoría de la *respectividad* de Zubiri cuando se comprende que en ella se unifican adecuadamente el sentido material y formal de lo que es la realidad. La metafísica de la realidad no es una metafísica puramente formal que deja fuera lo que es el mundo de lo real. Tampoco es lo contrario, un estudio sobre el conjunto de las cosas reales tal como aparecen práctica o teóricamente o al saber científico, que dejaría de lado lo real del mundo.

La metafísica estudia unitariamente el mundo de lo real y lo real del mundo, porque el mundo es físicamente uno y a la vez porque la unidad física del

mundo le viene dada por su carácter mismo de realidad, su carácter físico de realidad (Ellacuría 1991, 28).

¿A qué se refiere Zubiri cuando habla del carácter estructural de la realidad? En su primera gran obra publicada, *Sobre la esencia*, Zubiri analiza cómo la comprensión de los conceptos de esencia y sustancia han determinado la historia del pensamiento filosófico y realiza, como se dijo *ut supra*, una aproximación fenomenológica a la realidad, a la experiencia originaria aristotélica, que acaba por superar a la misma fenomenología (A. González 2008). En dicho trabajo, realiza la crítica a la concepción aristotélica de las cosas reales como sustancias con accidentes inherentes y propiedades de forma que, para hablar de la esencia, pudiéramos contraponer los accidentes a la sustancia aislando a ésta última de aquéllos. Así, tendríamos en la sustancia, según Aristóteles, la forma radical de realidad, forma que se corresponde con el substrato o el sujeto de dichos accidentes. Es la realidad como subjetualidad.

Sin embargo, hemos visto que en Zubiri la realidad es la cosa como algo “de suyo”, y lo que nos sugiere es invertir la reflexión aristotélica, de forma que en lugar de considerar a las cosas como sujetos con notas accidentales, consideremos que las cosas son *sistemas sustantivos de notas y propiedades*. Y pensemos que estos sistemas de notas son las que tiene la realidad de una cosa para poder decir de ella que tiene las suficientes notas para ser esa cosa “de suyo”. Esta suficiencia sería la *sustantividad*, que debe cumplir como sistema tres condiciones: la *co-determinación* de las notas que forman el sistema, de forma que ninguna nota es plenamente lo que es sino en conexión con las otras; la necesaria clausura del sistema; y como consecuencia de las otras dos, el carácter cíclico de dicha clausura, de manera que el punto inicial y el punto final del sistema convergen (Zubiri 1989, 34). Así, las notas no serían inherentes a un sujeto, sino que la co-determinación en un sistema cíclicamente clausurado nos mostraría que no hay tal sujeto sino que no hay más que el sistema mismo. La unidad que supone este sistema no es una síntesis de las notas, porque dichas notas no son notas fuera del sistema atendiendo al principio de co-determinación, sino que siempre son “notas-de”. Un sistema formado por “notas-de” le confieren a dicho sistema un carácter constructo, y ellas muestran lo que esta unidad primaria es en sí misma: un *ex tructo*, una estructura. Para Zubiri, *la realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura* (Zubiri 1989, 35-37).

En definitiva, la realidad es justamente algo de suyo. Y este de suyo es algo radicalmente estructural. La realidad es constitutivamente estructura, y no es constitutivamente sustancia. No es sujeto sino que es estructura. De ahí que hay que inscribir el problema del devenir justamente en la realidad (Zubiri 1989, 38-9).

El dinamismo estructural de la realidad

Es conocido que Zubiri fue criticado tras la publicación de *Sobre la Esencia* de constituir una explicación filosófica estática o quiescente. Estas interpretaciones⁹ quedaron definitivamente refutadas tras la publicación de *Estructura Dinámica de la Realidad* en la que Zubiri discurre y explica el carácter dinámico de la realidad. Pero no como un proceso sino como algo propio de la realidad. Esto no significa que la realidad cambie, o que esté en movimiento sin más, significa que ser realidad es ser activa por sí misma. No sólo es que la realidad sea el “de suyo”, es que es el “de suyo” “dando de sí”.

Para abordar la cuestión del dinamismo de la realidad, Zubiri analiza críticamente dos concepciones que considera fundamentales en la generación de los supuestos con que se comprende el devenir en nuestro tiempo. Son dos concepciones que parten de puntos de vista opuestos: la visión sustancial del Universo en Aristóteles, y la visión sistemática propia del desarrollo científico a partir del s. XIX. Respecto de la tradición filosófica griega que consideraba el devenir como algo que acontece a la sustancia entendida como sujeto, Zubiri trata de orientar la cuestión para comprender el devenir no como algo que le pasa a un sujeto sino como algo que le sucede a la sustancia entendida como estructura. Así, Aristóteles define el devenir como *El acto de la potencia del ente en cuanto tal, es decir, en cuanto potencia*, para lo que previamente ha definido el concepto de *dynamis* como una capacidad que brota de la sustancia, como la capacidad de mover a otro o de ser movido por otro, y su correlato la *energeia*, comúnmente traducido en el ámbito filosófico como “acto”. Así, el devenir es en Aristóteles algo que

⁹ Interpretaciones con las que el propio Zubiri no estuvo nunca de acuerdo, tal y como expresa en las últimas líneas del texto publicado en 1989, aunque se trata de una edición de un curso impartido en 1968, sólo seis años después de la publicación de *Sobre la esencia*, cuando hace referencia a aquellas críticas: *Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal y como la he descrito en mi modesto y pesado libro Sobre la esencia* (Zubiri 1989, 328).

le acontece a la sustancia, el paso de la potencia al acto. En último término, para Aristóteles el Universo está conformado por un acoplamiento, una ordenación de las sustancias, cada una de las cuales es como es. La visión que parte del punto de vista contrario, es decir, no del carácter sustancial de las cosas sino de la idea de que el mundo es un sistema de conexiones, sistema que tiene en sí mismo cierta sustantividad, nos indicaría que para comprender el devenir hay que estudiar las leyes que configuran dichos campos, dichos sistemas. Aunque sea de forma simple o intuitiva, es claro que Zubiri trata de superar tanto una visión *esencialista* como una visión *estructuralista* del Universo, puesto que, en su opinión, ambas precisan apoyarse en una concepción dualista entre sustancia y dinamismo:

Las dos concepciones parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir, llámesele como se quiera. Entiéndase que las cosas son los sujetos de los cuales parten las acciones, o, por el contrario, que las acciones resultan de las conexiones del mundo como puntos de aplicación del devenir, una cosa queda en pie: que siempre hay este dualismo. Y en ese dualismo las cosas desempeñan siempre la función de sujetos. Inexorablemente. En la concepción aristotélica, porque son los sujetos de los que salen las dynamis (δυνάμεις), y a los que acontece precisamente el devenir. En la otra concepción no ocurre eso, ocurre lo contrario. Pero lo contrario consiste en que cada una de las cosas está sujeta al devenir (Zubiri 1989, 55).

Por lo tanto, Zubiri precisa explicar el devenir no como algo que le acontece a un sujeto o que surge como propiedad de un sujeto, sino como algo propio del carácter estructural de la realidad. Esa, como se dijo *ut supra*, que es un sistema formado por “notas-de”, expresión que señala que la respectividad entre las notas de un sistema no es una relación sino que una nota es función de las demás en su propia constitución. Es su carácter de constructo de una estructura. Por eso, siguiendo su argumento, el efecto de una estructura sobre las notas no es originarlas sino indicarles una posición sobre el sistema (Zubiri 1989, 57).

Pero es preciso subrayar el carácter constitucional de cualquier sistema de notas. Ya se dijo que la suficiencia de notas co-determinadas definen la sustantividad de una cosa

real, pero al tiempo que esas notas fuera del sistema no son nada previo que luego se constituyan en sistema. Un sistema de notas es sustantivo siendo lo que es. Es lo que Zubiri denomina el carácter *accional* de la realidad sustantiva y de las notas que la componen. De forma que la *dynamis* (δυναμις) no es algo que brote de la realidad, sino que toda realidad es intrínsecamente activa.

Toda realidad es activa en y por sí misma precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo dar de sí (Zubiri 1989, 61).

Lo cual quiere decir que la realidad siempre es dinámica y que, por lo tanto, no habría una razón para preguntarse por el origen del dinamismo como si ésta fuera una pregunta distinta del origen de la realidad. Ellacuría considera central esta idea de que la *realidad es originariamente dinámica* insistiendo en la radicalidad de la misma cuando señala que:

Aquello mismo por lo que una cosa es real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra (Ellacuría 1991, 32).

La realidad por lo tanto tiene un carácter estructural, no de sujeto o sustancia, por lo que puede afirmarse que la realidad está conformada por estructuras, que además son estructuras accionales, que incorporan en sí mismas un principio de actividad. El dinamismo es el *dar de sí* del *de suyo*. Es decir, la estructura dinámica de la realidad nos indica que la realidad es aquello que instantánea y momentáneamente es y aquello que puede dar de sí, en referencia a su dinamismo (Zubiri 1989, 65).

Las estructuras dinámicas de la realidad

Tras fundamentar el carácter estructural y dinámico de la realidad, para esta investigación es muy relevante la pregunta de cuáles son las estructuras dinámicas de la realidad, particularmente en el ámbito de las ciencias sociales que se ocupan de la sociedad y de la historia. A estas reflexiones dedicaremos el capítulo 4 de este trabajo,

aunque antes sea preciso continuar con la investigación desde el punto de vista filosófico, es decir, formal y último, sobre dichas estructuras dinámicas de la realidad.

En la tradición filosófica, el problema del dinamismo en la realidad ha sido abordado como el problema de la causalidad que para Zubiri y como consecuencia de su idea radical de la realidad como respectividad, la causalidad no es sino la funcionalidad de lo real en tanto que real. Descarta con ello la separación tradicional de la causalidad de las cosas en tanto que reales, afirmando que el principio de actividad intrínseco que explica el dinamismo de la realidad es en sí mismo de carácter causal. No es que la actividad le pertenezca a la causa, sino que la causalidad se inscribe en ese principio activo, intrínseco y constitutivo que estructura la realidad.¹⁰

El dinamismo, por lo tanto, consiste en la realidad dando de sí. Es la *respectividad* en la que se funda la idea del *dar de sí* lo que fundamenta el dinamismo, que igual que aquélla se presenta no como un dinamismo, sino distintos y organizados. Zubiri nos alerta sobre el error de confundir la organización de los dinamismos con lo que tradicionalmente se ha denominado en filosofía el orden de las causas, que distinguía desde Aristóteles entre causa material, formal, eficiente y final para explicar los modos de causación de la naturaleza, que multiplicadas en muchos tipos de realidades convergen en el orden del Universo. Al fin y al cabo, todas aquellas reflexiones se refieren a los distintos tipos de proceder de las causas, al cómo funcionan las causas, pero nada dicen del principio mismo de causalidad (Zubiri 1989, 71-74 y 103). En cambio, Zubiri distinguirá entre dinamismos básicos y el resto de dinamismos causales, afirmando que todos están fundados en los primeros sin querer decir con ello que los otros dinamismos puedan ser reducidos a los dinamismos básicos. Para él el dinamismo básico es el de la *variación* por cuanto está referido a las notas adherentes del sistema estructural, siendo la más elemental la nota adherente de la localización, el hecho de ocupar un lugar determinado. Sobre este dinamismo básico están apoyados todos los demás dinamismos de la realidad. Apoyados de forma que lo precisan, pero de ninguna forma el resto pueden ser reducidos a su expresión más elemental. Cada dinamismo

¹⁰ Esta idea tiene profundas consecuencias epistemológicas con implicaciones en la consideración de las ciencias naturales y las ciencias sociales, que serán abordadas en el segundo capítulo de este trabajo. Aunque las ciencias no se ocupen desde su perspectiva sobre el principio mismo de causalidad que corresponde a la perspectiva filosófica, sino a cómo se producen y explican los fenómenos, es decir desde la perspectiva de los efectos, la noción de causalidad implícita en las explicaciones dará lugar a desarrollos científicos diferentes (Zubiri 1989, 79 y ss.).

tiene sus particularidades y caracteres específicos, pero cada uno integra a todos los anteriores. Valga insistir una vez más en el carácter estructural de la realidad para evitar caer en la tentación de considerar la organización de los dinamismos como una mera ordenación de características separables de la misma estructura de la realidad. Aunque lo anterior no impida que existan diferencias apreciables y analizables entre las diferentes estructuras de la realidad, como entre los distintos dinamismos que presentan dichas estructuras.

Así, apoyados en el dinamismo básico, Zubiri atiende al *dinamismo de la alteración* que, a diferencia del dinamismo básico de la variación que se refiere a las notas adherentes, éste se refiere al dinamismo de la estructura misma que produce otra estructura sustantiva distinta —transformación, repetición y génesis—. De igual forma, distingue otro tipo de dinamismo que también se refiere a la estructura pero no en tanto que produce otra, sino en tanto que estructura estable, dinámicamente estable. Es el *dinamismo de la mismidad* que a su vez tiene momentos diferenciables para estructuras vitales. La mismidad como dinamismo de estabilización de la materia y la vitalidad como dinamismo propio de las estructuras vivas. De esta forma la metafísica zubiriana se demuestra posible y renovadora al mismo tiempo, abordando sistemáticamente lo aprendido a partir de las ciencias naturales en los últimos siglos, particularmente lo que nos trajo la teoría de la evolución en el campo de la biología y las teoría de campos, el principio de indeterminación y la teoría de la relatividad en el campo de la física.

Para nuestra investigación resulta del todo pertinente recoger con mayor detenimiento los dinamismos de la realidad que se refieren específicamente al ser humano¹¹ y a su respectividad con otros seres humanos; son los que Zubiri denomina respectivamente el *dinamismo de la suidad* y *dinamismo de la convivencia*. Ambos serán claves de interpretación fundamentales para la concepción del ser humano y de la sociedad como estructuras dinámicas de la realidad.

¹¹ Cabe advertir que, en lo sucesivo y en lo posible, optaremos por utilizar la expresión “ser humano” a pesar de que tanto Zubiri como Ellacuría, a quienes de forma principal seguimos en el transcurso de la exposición en este capítulo, utilizan habitualmente el genérico “hombre” para designar al ser humano en la escala zoológica. En las referencias textuales, ni que decir tiene, mantendré la expresión del original. La motivación para utilizar la expresión “ser humano” no es otra que tratar con ello de impedir la invisibilización de la mujer que se produce por el abuso del genérico masculino. Aún a riesgo de que en el transcurso de las reflexiones pudiera confundirse mi expresión “ser humano” con la expresión zubiriana “ser de la sustantividad humana”, riesgo que espero minimizar con esta nota aclarativa.

Antropología zubiriana: el ser humano como estructura dinámica de la realidad

Es central en Zubiri la distinción tipológica entre esencias cerradas y esencias abiertas ya desde su primera gran obra *Sobre la esencia*. Distinción que le permite diferenciar entre aquéllas esencias cuya *apertura* es únicamente “estimúlca” de aquellas otras cuya *apertura* supone *hacerse cargo de la realidad* (Zubiri 1963b, 490). Las esencias cerradas tienen la particularidad de ser realidades *en sí*, y nada más. A diferencia de las esencias abiertas, que en su dinamismo constitutivo y estructural no sólo son lo que son en sí, sino que siéndolo, formalmente están referidas a su propio carácter de realidad.

En cambio, tratándose del hombre, no basta con decir que digiere, piensa, siente, etc., sino que es preciso decir que tiene una inteligencia en virtud de la cual ese hombre se enfrenta consigo mismo como una realidad. Esa es la diferencia fundamental entre las esencias abiertas y las esencias cerradas (Zubiri 1989, 101).

El ser humano es la única esencia abierta en la realidad intramundana¹², y ese carácter de esencia abierta es un carácter transcendental. Lo que impide pensar que la apertura propia de las esencias abiertas sean un carácter añadido relacional o de cualquier otro tipo a su carácter de esencia cerrada. Eso sería caer en el mismo error de cualquier subjetivismo, en tanto en cuanto piensa que el ser humano es una realidad cerrada que posteriormente se abre a las cosas (Zubiri 1989, 102). Al contrario, el ser humano es radical y constitutivamente un animal de realidades, lo que significa que sus respuestas incorporan un hacerse cargo de la realidad que significa que las cosas no se presentan como mera estimulación, sino que se presentan como realidades. Lo que para los animales no humanos se presenta como el *medio*, como un conjunto de estímulos, en el caso del ser humano, es un inmenso e indefinido campo de realidad, es el *mundo* (Zubiri 1989, 206), es decir un sistema de realidades en tanto que realidades (Zubiri 1989, 221).

¹² Caben en el pensamiento de Zubiri otras esencias abiertas distintas del ser humano, aunque no consten en la realidad intramundana. La posibilidad de Dios en el pensamiento zubiriano es una constante, y en su metafísica se pueden reconocer con cierta frecuencia pequeñas incursiones en el pensamiento teológico, por otra parte siempre claramente diferenciadas y advertidas por el autor. Como dice Ellacuría, la metafísica zubiriana no necesita a Dios como metafísica, aunque puede contemplarlo sin salirse de ella.

En efecto, estamos ante el problema de la hominización, es decir, explicar las causas reales que han producido el tránsito desde los homínidos al mundo humano. Desde el paradigma emergentista-evolutivo se trata de comprender cómo se ha producido la emergencia de la razón, de hallar una explicación verosímil a la aparición de esa realidad caracterizada por el uso de la inteligencia racional. Sobre esta cuestión hay quien apunta que el potencial explicativo de la filosofía de Zubiri no está aún lo suficientemente desarrollado (Monserrat 2003, 63). Él mismo trata de responder filosóficamente a la pregunta por la hominización primaria y radical, por cómo se constituye evolutivamente la especie humana. Para nuestra investigación basta por ahora con afirmar que el origen de la esencia abierta es de carácter evolutivo: en la evolución la realidad se ha hecho *misma*, ya se explicó *ut supra* que la realidad se constituye como apertura a sí misma, a su carácter de realidad. Y también evolutivamente existe una reduplicación con la que la realidad se abre en su carácter de realidad, pero esta apertura acontece en forma personal (Zubiri 1989, 217). Y es ante esta cuestión donde el concepto de *hiperformalización* adquiere en Zubiri gran importancia, puesto que a diferencia de la formalización que alcanza el animal —en algunos casos en grado muy alto— el ser humano se caracteriza porque su grado de formalización es tan elevado que el elenco de respuestas que suscita una acción ya no queda asegurado por las propias estructuras del animal. La *hiperformalización* es la que ha facultado al ser humano su *inteligencia sentiente*, puesto que el sentir hiperformalizado humano es ya un “sentir realidad” (Monserrat 2003, 60). En palabras de Zubiri:

[...]el hombre, animal hiperformalizado, ejecuta una operación muy trivial y muy elemental pero en la cual hay sin embargo una innovación fabulosa en el Universo, que es precisamente: hacerse cargo de la realidad (Zubiri 1989, 206).¹³

El dinamismo propio de las esencias abiertas, de la estructura de realidad que constituye el ser humano, es un dinamismo nuevo, no sólo porque su particular capacidad de

¹³ Esta idea de la *hiperformalización* y su facultación como *inteligencia sentiente* será abordada en el capítulo 3 dedicado a las consecuencias epistemológicas de los esquemas metafísicos de Zubiri y Ellacuría para nuestra investigación.

aprehensión de realidad constituya una innovación más de las que presenta la evolución de la materia, sino que como estructura, el ser humano se encuentra en respectividad con todas las otras realidades de una forma diferente a como lo hacen los animales, es la *forma medial* que en castellano se expresa con el “me” y constituye la forma primaria y radical con que el ser humano se enfrenta a los actos en su vida. El ser humano no sólo siente calor o frío como estímulos a los que su estructura podría responder adecuadamente, sino que, además, *se* siente caliente, o acalorado. Sobre esa forma medial primaria se funda la del “mi” y sobre esta la del “yo”, no como unidad estratificada sino como unidad dinámica (Zubiri 1989, 222-5). Lo relevante aquí es que la novedad del dinamismo de las esencias abiertas incorpora un carácter trascendental que es la *personeidad*, donde las esencias cerradas incorporaban siempre como carácter trascendental la *individuidad* (Zubiri 1963b, 493).

Dicho de otra forma, el dinamismo estructural del ser humano incorpora necesariamente la constatación de que sus actos son “suyos”. No sólo “de suyo” como todas las realidades, sino que en el caso del ser humano, además de “de suyo” esos actos también son “suyos”, personales. Por eso, el dinamismo característico y propio de las esencias abiertas es el *dinamismo de la suidad*, porque interviene el momento de suidad. Y dicho dinamismo no es otra cosa que el dinamismo de la personalización, dado que la forma en que el ser humano es *sí mismo* no es sino

dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad” (Zubiri 1989, 225).

Tanto así, que el ser humano es constitutivamente fluente, es una fluencia. De forma que no puede ser *el mismo* sino no siendo nunca *lo mismo*, no puede ser persona sino personalizándose (Zubiri 1989, 249).

Pues bien, si la realidad estructural que denominamos ser humano tiene constitutivamente un principio activo, es decir, un dinamismo que le caracteriza y constituye que Zubiri llama *dinamismo de la personalización*, es preciso comprender cómo se relaciona dicho dinamismo con las cosas. Pero en el entendido de que dicha relación no debe considerarse como relación extrínseca o posterior. La relación de la vida humana con las cosas es una estructura de realidad, puesto que no hay vida si no es

vida con las cosas. En la particular aprehensión de realidad humana las cosas además no son cosas sin más, sino que se presentan llenas de sentido. Las cosas son algo más que la nuda realidad, son *cosas-sentido* puesto que constituyen recursos o instancias para la acción humana. Zubiri pone el ejemplo de unas paredes que conforman una habitación. La nuda realidad nos hablaría de un peso, unos colores, un tamaño, unas vibraciones electromagnéticas, etc., pero nada nos diría sobre si se trata de una sala de conferencias u otro tipo de habitación. Sin embargo, esas cuatro paredes no se perciben por parte del ser humano como una nuda realidad, sino que se perciben como una sala de conferencias. Por eso las cosas para la vida humana son *cosas-sentido*, son constructo de la realidad con la vida humana (Zubiri 1989, 225-8). Y cabe aclarar, siguiendo el ejemplo de las paredes, que las cosas-sentido son algo propio de la realidad, no son un sentido construido por la percepción humana puesto que no dan igual las propiedades de la pura realidad, sin las cuales no habría habitación o sala de conferencias. La realidad tiene en sí misma la capacidad de estar constituida en sentido. Así, el constructo de la vida es la unidad que hay con las demás cosas, con los demás seres humanos y conmigo mismo, según el cual las cosas, los seres humanos y “mi” realidad tienen sentido para mi vida (Zubiri 1989, 248).

Esta consideración de la realidad como un *constructo* entre las cosas reales y la vida humana en cierto modo ha sido objeto de una de las principales revoluciones epistemológicas que pueden observarse en la evolución de la teoría de las Relaciones Internacionales (RRII). A partir de los años noventa del siglo pasado, el denominado *socialconstructivismo* emergió entre los debates clásicos de la disciplina estableciendo el énfasis en los factores ideacionales, los valores y las normas como configuradores de la realidad de la sociedad internacional que se pretendía investigar. Aunque dicha corriente tuviera sus antecedentes teóricos en los estudios de Karl Deutsch y Ernst Haas en décadas precedentes, lo cierto es que, tras la emergencia de los enfoques propios de la modernidad reflexiva (Beck), el análisis hermenéutico y reflexivo basado en la premisa de que la realidad es una construcción social (Berger y Luckmann 1968) no se extendió claramente a la disciplina de las RRII. Asumiendo que en la actualidad el llamado *socialconstructivismo* en la disciplina de las RRII presenta un alto grado de heterogeneidad hasta el punto de poder hallar premisas ontológicas, epistemológicas y axiológicas contradictorias, asumimos sin embargo sus postulados más elementales que fueron especialmente visibles antes de la *domesticación* del socialconstructivismo

(Ibáñez 2015, 217). La afirmación de Zubiri sobre las *cosas sentido* para la vida humana no sólo reconoce el papel crucial de ésta en la configuración de la realidad asumiendo la clásica crítica del conocimiento de Kant¹⁴, sino que llama la atención sobre la necesidad de tener en cuenta que las cosas reales, aunque sean constituidas en *cosas-sentido* no dejan por ello de ser cosas reales, sino más bien al contrario, su realidad es la que se impone a la vida humana. La realidad de las cosas reales ya es una realidad *constituible* en cosas sentido. Zubiri se sitúa en un estado anterior al afirmar que la vida humana no es que construya la realidad, es que construye la misma posibilidad de realidad, como veremos en seguida. En definitiva, la aportación que el pensamiento de Zubiri puede hacer a la teoría de las RRII se aproxima al socialconstructivismo en tanto en cuanto considera la necesidad de criticar la consideración de la realidad como dada sin más, alejándose con ello ambos pensamientos de la tradición racionalista. Pero al mismo tiempo, la filosofía de Zubiri se aleja del socialconstructivismo en la medida en que éste considera a los factores ideacionales como objeto de análisis principal separados de la misma realidad que los posibilita.

La realidad tiene un carácter dominante porque como recursos para sus acciones, como *cosas-sentido* están impuestos al ser humano, la realidad tiene el *poder* de constituirse en condición, en sistema posibilitante. Es el poder de lo real. Nada hay que esté exento de poder estar constituido en sentido para la vida humana.

Porque lo que es el sentido de todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real (Zubiri 1989, 235).

Y el carácter posibilitante de la realidad para el ser humano se funda en que no bastan esos constructos de la realidad que llamamos *cosas-sentido* para explicar ni determinar el dinamismo propio de la vida humana. Ante las *cosas-sentido* podrían realizarse varias acciones. Por eso la realidad de la vida humana constituida por las *cosas-sentido* como

¹⁴ En el capítulo siguiente nos detenemos en el abordaje de hasta qué punto la reflexión de Zubiri asume la crítica Kantiana del conocimiento y a partir del cual se distancia de ella. Como adelanto y en resumen, Zubiri reconoce la idea kantiana de transcendental como apropiada para superar el dualismo entre lo inteligible y lo sensible, aunque la idea de síntesis en la unidad del objeto del filósofo de Königsberg vuelve a recaer en la división que trataba de superar. Para Zubiri lo relevante es comprender que inteligir y sentir se codeterminan estructuralmente en la *inteligencia sentiente*.

si fueran notas de su sistema estructural entiende a éstas como posibilidades para sus acciones. Así es como el *dinamismo de la suidad* o el *dinamismo de la personalización* es un *apoderamiento de posibilidades*. El apoderamiento de la realidad que constituye la vida humana es al mismo tiempo una apropiación de posibilidades por parte del ser humano que en sí mismo constituye también un apoderamiento del ser humano por la realidad.

En la realidad como condición se fundan las posibilidades. Pero mientras las “dynameis” (δυναμεις) “brotan” de la realidad, las posibilidades tiene que “determinarlas” el hombre. Por eso es por lo que el hombre no se limita a poner en acto unas posibilidades de acción (entonces el hombre no sería nada más que una congeries, un sistema, una serie de hechos...), sino que empieza justamente por determinar él mismo las posibilidades que se van a poner en acto. Produce la posibilidad de realidad antes que producir la realidad. [...] porque antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad. El dinamismo de la suidad es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal (Zubiri 1989, 239).

Esta determinación de las posibilidades por parte del ser humano representa una innovación en su forma más radical, porque se trata de la innovación sobre la misma posibilidad. Esta innovación para Zubiri es la *libertad* (Zubiri 1989, 250). Ese momento anterior a la producción de realidad es precisamente una proyección de posibilidades, es un proyecto. Y como tal es algo irreal. Por lo que el ser humano como forma de realidad es constitutivamente en su dar de sí, en su ser personalizándose, no puede ser realmente lo que es más que haciendo un rodeo por la irrealidad del proyecto. Es un *dinamismo de posibilitación*.

Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad (Zubiri 1989, 238).

Esta dinámica del proyecto significa que el ser humano en su accionar empieza apropiándose y apoderado por una posibilidad, constituye la posibilidad y produce la realidad. Y esas acciones pasan pero, aunque ya hayan sido, en el ser humano no son

completamente pasadas. Decantan en forma de un sistema de recursos, de *cosas-sentido*, de las que el ser humano puede disponer. Es la dimensión histórica del ser humano.

La sociedad como estructura de la realidad en común

La consideración la vida humana como un constructo, como la unidad que hay con las demás cosas, con los demás seres humanos y conmigo mismo (Zubiri 1989, 247-8), exige detenerse en otra forma del mismo *dinamismo de la posibilitación*, la que se refiere específicamente a algo previo que posibilita que el ser humano pueda hacer su vida con los demás seres humanos. Es lo que Zubiri denomina el *dinamismo de la convivencia*, con cuya explicación tratará de fundamentar metafísicamente la sociedad y la historia.

A partir de la perspectiva que nos ofrece la realidad como estructura dinámica, Zubiri realiza la crítica tanto a las concepciones de la sociedad como un fenómeno individual como a aquellas otras que al contrario consideran la sociedad como una sustancia humana de carácter colectivo (Simmel, Hegel, Marx, Durkheim).

Esta cuestión es central para el enfoque teórico de esta investigación en tanto en cuanto la cultura política de la modernidad occidental está enraizada en un individualismo político, económico, filosófico y metodológico, del que la “Globalización” es su última expresión. Robert Cox nos recuerda que quien mejor lo expresa es Adam Smith: “No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero por lo que esperamos nuestra cena, sino de sus relación con sus propios intereses”, frase que representa el pensamiento europeo del S.XVIII que hipotetizaba la existencia de una “mano invisible” que misteriosamente guiaba la persecución de los intereses privados que resultaría inintencionadamente en bien público. El “ardid de la razón” de Hegel era otra manifestación de esta reforma en términos seculares propia del s.XVIII de la más antigua doctrina cristiana de la Divina Providencia (Cox 1995, 44).

También en la modernidad se ha asentado la concepción en cierto modo contraria, aquélla que considera a la sociedad como la verdadera realidad, como una especie de realidad supraindividual, de forma tal que

el individuo era sólo el lugar en que se anudaban los hilos sociales y la personalidad no era más que la forma particular en que esto acontecía (Simmel 1908, 2), citado por (Ellacuría 1991, 181).

De este principio deriva el desarrollo de la concepción de Marx que considera al ser humano como un conjunto o un resultado de las relaciones sociales.

Para realizar esta crítica a ambas concepciones, una vez más, Zubiri trata de incorporar en su pensamiento filosófico los amplios conocimientos que las ciencias físicas han alcanzado a partir del siglo XIX. Ambas críticas en realidad lo son, en primer lugar, de la concepción de la sociedad como una derivada de la comprensión biológica y genética de la especie humana y, en segundo lugar, de aquélla otra concepción basada en la autonomía de los campos. Esto no quiere decir que no existan la interindividualidad ni la sociedad como tales cosas, sino que, al preguntarnos filosóficamente, es decir, ulteriormente por la sociedad, debemos rechazar ambas consideraciones, puesto que ambas impiden explicar que la sociedad es una estructura.

Si bien es verdad que la sociedad es irreductible a una mera relación entre individuos, en forma individual o inter-individual, no es menos falso pretender hacer de la sociedad algo que tiene una sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí (Zubiri 1989, 255).

El carácter específico de dicho momento estructural es el de una *habitud*¹⁵ que consiste en estar afectado por los otros y afectar a los otros. La socialidad así entendida envuelve lo que podría parecer una paradoja desde una perspectiva esencialista o subjetivista: que el *dinamismo de la personalización*, recordemos que es el dinamismo propio de las esencias abiertas que presenta momentos de mismidad, suidad y, en último término, de

¹⁵ El vocablo para Zubiri refiere perfectamente tanto al concepto de la filosofía escolástica “habitud” como al de la tradición griega “ésis” (ἐσις). En ambos casos estamos ante un concepto que no remite exactamente a un hábito o una costumbre, aunque pueda ser algo engendrado por la costumbre. Una *habitud* es el abstracto del modo o la manera de habérselas con las cosas. Es como nos indica Ellacuría *algo intermedio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras* (Ellacuría 1991, 183).

posibilitación, envuelve al mismo tiempo un *dinamismo de la despersonalización* si atendemos al momento estructural que supone la convivencia. Porque, en efecto, la *habitud* que entendemos por socialidad no remite a la relación con los otros como personas, sino en tanto que otros. Por eso la socialidad no sólo es la sede de un poder — en el mismo sentido en que antes aludí al poder de lo real para el hombre— que constituye eso que llamamos “nosotros” o “comunidad”, según nos refiramos al orden talitativo o al orden trascendental; sino que la socialidad se presenta como *realidad en cuanto tal hecha común* (Zubiri 1989, 256-7). Esta *comunización* o realidad comunizada es la característica principal de la unidad de los seres humanos en sociedad, que no es comparable con la unidad de los mismos como especie. Se trata de una característica constitutiva y no aditiva del ser humano, la que se refiere a una de sus dimensiones que conocemos como el Yo “comunal” (Zubiri 1979, 63). En este sentido, concluye Zubiri, la *sociedad es la estructura de la realidad en común*, es la estructura social. Esta consideración de la estructura social como *realidad en común* tiene, por lo tanto, un fundamento más radical que los que pudieran ofrecer otras teorías cuando fundamentan la sociedad en el hecho de compartir determinados signos, significados o valores del tipo que sean. Para Zubiri, la sociedad es un momento estructural de la realidad tal cual, independientemente de que, posteriormente, la podamos considerar para el análisis como una comunidad, país o territorio en función de las premisas o intereses que adopte dicho análisis. La relevancia de esta consideración radical de la sociedad como *realidad en tanto que común* es que nos permite fundamentar el concepto de sociedad internacional en la misma radicalidad en que se asienta el fundamento mismo de la realidad. El periodo más reciente conocido como globalización ha contribuido a evidenciar la existencia de una sociedad global con parámetros compartidos más allá de las diferencias (culturales, sociales, políticas, estructurales, etc.) tan significadas en el ámbito de las teorizaciones clásicas sobre el sistema internacional. La fundamentación zubiriana de la realidad nos sitúa ante una consideración de la sociedad internacional primariamente como sociedad en común, con una radicalidad y primordialidad en su fundamento que debería suponer un punto de partida inexcusable para cualquier teoría acerca de la sociedad internacional.

Esta argumentación no trata de despreciar las evidentes fuerzas que lo social despliegan sobre la configuración de los seres humanos, de forma que muchos contenidos de los individuos sean resultado de lo que Ellacuría denomina las presiones sociales cuya

realidad es innegable. Al contrario, se pregunta sobre si dichas presiones lo son por ser sociales o si son sociales por ser presiones. No se trata de desentrañar toda la actualización de dichas presiones de forma que expliquen todo el desarrollo de lo social, sino de ir a su fundamento filosófico, a su raíz formal. Y sin embargo, tal vez con esta reflexión sobre sus fundamentos filosóficos esta investigación esté en mejores condiciones para abordar posteriormente las imágenes contradictorias de las presiones que observamos hoy en el sistema internacional, entre permanencia y fragilidad, universalidad y diversidad, continuidades y cambios (J. N. Rosenau 1997, 57).

Cuando se propone la habitud social como principio de socialidad, principio eso sí ya actualizado, no se está afirmando que sea toda la socialidad, ni siquiera lo más aparente de la socialidad (Ellacuría 1991, 183).

La consideración del *dinamismo de la despersonalización* como el dinamismo propio de la convivencia, según Zubiri, nos sitúa en condiciones de superar las disputas sobre la primacía de lo ideal o la primacía de lo material en la conformación de lo social. En lo estrictamente social, lo que predomina es lo impersonal, lo que no impide que sea el carácter forzoso de *personalización* aquello que constituye lo social. La pretendida radical separación entre lo personal y lo social no es sino una pregunta errática, a la que la consideración del ser humano como una realidad en respectividad consigo mismo, con las cosas y con los otros seres humanos, formando así el constructo de la vida humana responde, en la medida en que permite e integra la comprensión de distintos momentos de dicha realidad. Así, si la realidad constituyente del ser humano se funda en su característico dar de sí como esencia abierta, que exige un momento específico de suidad que en su caso es una *personalización*, de igual forma y también como momento constituyente la relación del ser humano con otros seres humanos se realiza mediante una suerte de *despersonalización*. Hay que tener en cuenta y observar las dos formas fundamentales que el ser persona puede adoptar: la de serlo personalmente y la de serlo impersonalmente. Y concluye Ellacuría, que no se trata de contenidos distintos, de que unas cosas puedan ser sociales y otras no, se trata de que se actualicen como personales o como impersonales. En eso estriba la unidad y la diferencia de lo personal y lo social (Ellacuría 1991, 189-93).

Esta aproximación filosófica trata de indagar en las posibilidades de explorar una superación efectiva del dilema entre individualismo y comunitarismo, pero no mediante un recorte conceptual de aquel para generar espacios de posibilidad para éste (Naredo 2013, 122). Más bien estaremos en condiciones de revisar críticamente el sistema social actual a través de reflexiones que deben incorporar necesariamente un alto grado de complejidad, tal y como sugiere la complejidad misma de la realidad. Estaremos con ello en condiciones de contribuir con un enfoque más apropiado a la exploración de tradiciones de pensamiento sobre las que fundar la acción colectiva social inspirada en propósitos comunes, que investiga las condiciones para la existencia de la cohesión y el propósito común en la sociedad, tal y como hace Robert Cox al traer la tradición *asabiya* de Ibn Khaldun y la revitalización del concepto de la antigua Roma *virtu* en Maquiavelo o el pensamiento de Giambattista Vico (Cox 1995; Cox 1996a). Cuestiones que abordamos en capítulos sucesivos, pues en éste tratamos de fundamentar una aproximación filosófica adecuada para enfrentar los desafíos.

Esta estructura social es para los seres humanos una fuente o un sistema de posibilidades que tiene una estructura definida, en el sentido en que determina la presencia de la sociedad en la vida de cada cual y las posibilidades de la inserción de cada cual en la vida de la sociedad. Es sistema de posibilidades para el ser humano y para la estructura social misma. Pero este sistema no se presenta como algo exógeno, o definido extrínsecamente, es un sistema de posibilidades, como se sigue de lo dicho *ut supra*, constituido como una condición que se impone, que se fundamenta en el dinamismo de la *comunización* que explica el dinamismo que desencadenan las estructuras sociales en tanto que sociales. Por eso la sociedad se presenta como *instancia y recurso* para las acciones de los seres humanos, y para las estructuras sociales mismas (Zubiri 1989, 270). Pero el carácter definido del sistema de posibilidades, que Zubiri denomina *cuerpo social*, presenta un dinamismo diferente, el dinamismo del cuerpo social en cuanto tal. Ese dinamismo es la historia (Zubiri 1989, 258-60).

La historia como sistema de posibilidades y creación de capacidades

El *cuerpo social*¹⁶ es, por lo tanto, el mundo¹⁷, lo que comúnmente llamamos “nuestro mundo”, es decir, aquello que nos encontramos cuando nacemos, porque ya está ahí. Y en ese sentido se muestra como un lugar topos (τοπος) al que nuestras acciones están siempre referidas y, por lo tanto, muestra su carácter de fundamento para las mismas, de principio (αρχη), por más que lo cierto es que nos lo encontremos (τυχη) de forma irremediable e imborrable aunque sea una cuestión esta de azar. Pero no se trata de un lugar, principio o “estar ahí” estático, sino con su dinamismo como sistema de posibilidades. Esta consideración del mundo como *cuerpo social* es el sujeto de la historia (Zubiri 1989, 266). En este punto Zubiri cuestiona la afirmación central hegeliana de que el espíritu objetivo es el sujeto de la historia, contraponiendo así toda la metafísica de la realidad que ha construido a los fundamentos de los idealismos objetivistas que tuvieron en Hegel su principal fundamento, y que tanta importancia tendrán en el pensamiento social, económico y político y en las praxis en los S. XIX y XX. Algunas de cuyas discusiones más relevantes para este estudio son revisadas en los capítulos 3 y 4. Y es tan evidente la oposición que subraya cómo frente al carácter *espiritual* del sujeto de la historia hegeliano, el sujeto de la historia en Zubiri se caracteriza por su *corporeidad* (Zubiri 1989, 271; Ellacuría 1991, 193-203). Así, y siguiendo la clásica distinción entre objeto material y objeto formal, Zubiri afirma que, materialmente, el sujeto de la historia es la estructura social, mientras que formalmente es su carácter corpóreo.

El mundo así entendido como sistema de posibilidades, no determina ni absorbe la totalidad del ser humano, pero sí determina lo que un ser humano va a poder dar de sí y va a poder hacer, estableciendo de alguna forma su destino (μοιρα). La realidad

¹⁶ Ellacuría examina las diferencias entre la preocupación de Rousseau en cuyo *Contrato social* aparece la idea de “cuerpo social” y la reflexión zubiriana. Diferencia clara en cuanto que éste se pregunta por la socialidad fundamental del ser humano y aquél por las formas políticas e históricas que debe tomar esa socialidad. Diferencia que no le impide no obstante, analizar con detenimiento la idea de cuerpo social en Rousseau concluyendo que éste no alcanza a fundamentar la anterioridad de lo social a las configuraciones políticas y civiles, lo que le induce en último término a afirmar que la teoría del francés acusa un exceso de idealismo en sus conclusiones (Ellacuría 1991, 203-8).

¹⁷ Zubiri distingue claramente tres sentidos de “mundo”: “mi” mundo como sistema de posibilidades de mi propia vida, “nuestro” mundo como el sistema de posibilidades que forma cuerpo y que se refiere a que todos los que en una sociedad tienen en un momento determinado el mismo mundo. El tercer sentido es la realidad en respectividad en cuanto tal, en perspectiva trascendental (Zubiri 1989, 260). En los argumentos siguientes se refiere evidentemente al segundo de dichos sentidos.

constitutivamente dinámica que es el mundo expresa las tres dimensiones dinámicas en que consiste su “estar ahí”: principio, suerte y destino (Zubiri 1989, 261-3).

El carácter áruico, el carácter de suerte y el carácter de destino son las tres dimensiones dinámicas en que consiste el estar ahí, del “topos” en que consiste el mundo en cuanto tal (Zubiri 1989, 263).

Otra consecuencia de enorme relevancia de la crítica zubiriana a Hegel se presenta en la relación entre historia y sociedad. El pensamiento hegeliano se caracteriza por considerar la comunidad —en último término la sociedad— como un producto de la historia, en la que el espíritu objetivo se desarrolla como principio absoluto. Zubiri plantea radicalmente lo contrario, puesto que al afirmar que el sujeto de la historia es el *cuerpo social*, está afirmando que la sociedad es un principio de la historia. Ambas, sociedad e historia, son dinamismos de la convivencia, son la manera de habérselas con la realidad que caracteriza al ser humano. El pensamiento zubiriano tiene consecuencias muy importantes que él mismo enuncia concluyendo:

La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad (Zubiri 1989, 274).

Aquella concepción hegeliana de la historia como desarrollo de un principio absoluto exigiría obviar la concepción zubiriana de la historia como sistema de posibilidades que nos es dado. En cambio precisa soportarse sobre la idea aristotélica de la potencia y el acto, en el sentido de que la potencia contiene en sí misma el acto. Zubiri contrapone esta idea exponiendo el ejemplo de que en el ser humano primitivo pudiera estar ya en potencia la capacidad de fabricar aviones o teléfonos, pero en ningún caso el hecho histórico de fabricarlos puede explicarse como el desarrollo de unas posibilidades que aquellos seres tuvieran.

Por el contrario, la concepción zubiriana de la historia como *actualización de posibilidades* nos sugiere que la historia es un proceso de lo que el ser humano puede o no puede hacer. Metafísicamente el poder se conceptualiza como *dynamis* (δυναμις) que ha sido interpretado como potencia (lo posible es lo “potencial”), como facultad (lo posible es lo “factible”) y como posibilitante (lo posible es “posibilidad”),

que en absoluto son conceptos independientes. El error cometido por los idealismos es precisamente ese, pensar que lo posible es independiente de lo potencial y de lo factible (Ellacuría 1991, 425-6).

Lo que sucede es más bien lo contrario. Los términos se relacionan en ambas direcciones siendo uno en función de los otros. Sin lo potencial y lo factible no habría posibilidades históricas, lo que parece bastante obvio. Pero Ellacuría llama la atención también sobre lo contrario afirmando que

también hay una refluencia de lo posible sobre lo potencial y lo factible: ignorarlo es desconocer lo que el ámbito de lo opcional puede reobrar sobre el ámbito de lo natural: los posibles, al actualizarse, cobran entidad y se incorporan de un modo o de otro —ya lo veremos— al mundo objetivo de la naturaleza, se naturalizan (Ellacuría 1991, 426).

La reflexión metafísica sobre cuál es el tipo de realidad de lo posible en tanto que posible constituye una de las diferencias fundamentales respecto del pensamiento clásico fundado por Aristóteles, puesto que éste no distingue lo potencial de lo posible sino que éste está incluido en aquél como ya hemos afirmado en varias ocasiones con anterioridad. En esa tradición de pensamiento las posibilidades de una sustancia *son* su potencia (*δυναμις*), como su actualidad (*ενεργεια*) es su ser. Sin embargo Zubiri sugiere que así como lo potencial y lo factible son notas reales que poseen las cosas,

lo posibilitado en cuanto tal por el hecho de llegar a serlo no adquiere ninguna nota real que no tuviera ya en cuanto potencial y en cuanto factible (Zubiri 1974, 48).

Dicho de otra forma, Ellacuría concluye que

las posibilidades, en tanto que posibilidades, no son notas, aunque son algo real (Ellacuría 1991, 427).

Efectivamente Ellacuría nos da a comprender que de alguna forma las posibilidades ya estaban como potencia antes de que se actualizaran dichas posibilidades. Pone el

ejemplo del desarrollo de la energía atómica para explicarlo. Hoy día y gracias a que es posible el conocimiento científico de la estructura del átomo contamos con muchas *nuevas* posibilidades a partir de esta nueva capacidad, de esta ampliación de poder hacer cosas que adquiere el ser humano. Ese nuevo poder adquirido conlleva una actualización de una posibilidad (potencia) que en estricto sentido no es nueva. Sin embargo parece innegable que lo que ahora sí se puede, antes no se podía. Una potencia no es estrictamente una posibilidad histórica hasta que es *actualmente posible*, hasta que ha sido *actualizada como posibilidad histórica* (Ellacuría 1991, 429). Es preciso señalar como subraya Ellacuría en la cita textual anterior que ese nuevo poder hacer no es una nueva nota del ser humano, es la actualización de una potencia como posibilidad histórica. Lo que no quita que esa posibilidad, actualizada históricamente en nuestro tiempo y no hace mil años, sea ahora realmente. La potencia y la facultad ya estaban aunque tengan ahora una actualidad que antes no tenían. Están ahora dotadas para constituir una posibilidad. Ahora es actualmente posible destruir el mundo con un ataque atómico, o curar determinadas enfermedades, o sobrevolar los océanos. Estas posibilidades siempre fueron posibilidades en el sentido de potenciales, sólo que a partir de que son *actualmente posibles*, son posibilidades históricas.

De ahí que la realidad esté como fundamento de la posibilidad, pero a su vez es el curso histórico el que le ha hecho actual y accesible la posibilidad en cuestión. Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad, y la unidad de lo fundante y de lo fundado es el propio poder de posibilitación. Las posibilidades son actualizadas en la realidad, cobran así su actual realidad de posibilidad histórica, se realizan como posibilidades históricas (Ellacuría 1991, 429-30).

En el mismo sentido y por las mismas razones en que deben cuestionarse las visiones idealistas de la historia, se ha de rechazar la idea de la historia como un desarrollo evolutivo. La historia no es en ningún caso un desarrollo (Zubiri 1989, 267), sea éste en forma de maduración, o de desvelación y despliegue (Zubiri 1974, 42 y ss.). En definitiva Zubiri realiza, con el propósito de establecer cuál es el problema formal de la historia, sendas críticas a las concepciones de la historia más relevantes hasta nuestro tiempo (Zubiri 1974, 22 y ss.). Por un lado, aquella concepción de la historia como maduración que toma como punto de arranque y metáfora lo que biológicamente le

sucede al ser humano. Es decir, cómo a partir de una célula germinal se va desarrollando hasta convertirse en un ser humano completo, en el sentido de maduro. De la misma forma se considera que la humanidad en su conjunto también contiene un principio germinal que con el tiempo se irían desarrollando tanto en sus objetivaciones como en sus potencialidades subjetivas, de forma que la historia sería

una paulatina y sucesiva germinación que lleva al crecimiento en humanidad tanto del conjunto como, al menos en principio, de cada uno de los hombres (Ellacuría 1991, 421).

Además Zubiri aborda la concepción de la historia basada en la *desvelación* y el *despliegue*, según la cual la historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es un proceso de despliegue bien de una razón lógica (Hegel) o bien de una razón histórica (Dilthey). El despliegue dialéctico del ser y del no ser en la unidad del devenir que observa Hegel en la historia, es el despliegue dialéctico de la razón absoluta y a la vez del ser. Para Hegel la esencia de la historia es “*el principio absoluto como principio dialéctico de la constitución del espíritu objetivo*”, y cada fase de la historia sería “*la realización de un concepto objetivo del espíritu humano*” (Zubiri 1974, 43). En Dilthey el despliegue de la historia lo es de los estados de espíritu como sentido vivido, lo que implica una razón que no “explica” sino que “comprende”. En definitiva cualquiera de estos dos pensamientos vienen a superar la concepción natural y biológica de la historia en tanto que sitúa a la historia en el último plano de la realidad al asumir el carácter histórico del ser y del logos (Hegel) y en la medida en que subraya la especificidad de lo histórico (y la razón histórica) en contraposición a lo puramente natural (y a la razón natural) (Ellacuría 1991, 424; Zubiri 1974, 22).

Para Zubiri no obstante, la concepción como *maduración* no es acertada, y la concepción como *desvelación* no es aceptable, a pesar de reconocer que el aporte hegeliano es decisivo para el problema de la historia. En el primer caso, para Zubiri las estructuras psico-orgánicas que definen al ser humano son la misma para el hombre de Cromagnon que para el hombre actual y pueden considerarse igual de germinadas en ambos casos, están ya plenamente constituidas. Dicho de otra forma, las obvias diferencias entre ambos no pueden considerarse naturales sino históricas como hemos detallado antes. En el segundo considera que la idea de desvelación presupone que lo

que se desvela ya estaba ahí, solo que oculto, lo que sería reducir la función de la historia. La concepción zubiriana de la historia como *transmisión tradente* trata de mostrar lo que ocurre en la historia en su compleja realidad estructural.

Si de la historia se atiende a lo que tiene de transmisión, se propenderá a interpretar lo que ocurre en la historia en términos predominantemente biológicos; si se atiende, en cambio, a lo que tiene de tradición, se propenderá a interpretarlo en términos predominantemente ideales.
(Ellacuría 1991, 421).

Si algo caracteriza la filosofía zubiriana como ya se dijo, es su voluntad de incorporación de los avances del conocimiento científico de su tiempo, entre otros el referido a la teoría evolutiva de las especies. Así la historia es algo *distinto* de la evolución y no como defendió entre otros Teilhard de Chardin que la historia sea una prolongación de la evolución. Contra esta corriente de pensamiento Zubiri, una vez más, sugiere distinguir con rigor entre el carácter formal de la evolución y el de la historia, aquél procede por mutación y ésta por *invención*.

La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos (Zubiri 1974, 23).

En este punto es imprescindible explicar algo más la definición de Zubiri de la historia como *transmisión tradente*. La cual no sólo no rechaza el papel de la evolución sino que lo incorpora esencialmente, constitutivamente en la configuración de la historia. Pero no como una prolongación ni cualquier otra suerte de desarrollo evolutivo. La historia no es *transmisión* de la misma forma que un ser humano cuando engendra a otro no sólo le transmite unos caracteres biológicos o psico-orgánicos, sino que le entrega también un modo de estar en la realidad. El animal de realidades que es el ser humano se instala en la vida humana no sólo por transmisión sino también por entrega, por *traditio*, por tradición.

La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza de cero. Comienza siempre

montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada
(Zubiri 1974, 21).

Ese modo de realidad entregado, esa tradición¹⁸, se constituye como unidad en tres momentos: el *constituyente* al que ya nos hemos referido como el momento en que se transmite un modo de habérselas con la realidad; el *continuable* que refiere a la recepción y al acto de revivir desde sí mismo la tradición entregada; y el *progresiente* que se refiere a que dicha recepción no puede hacerse sino optando como corresponde a la forma de estar en el mundo de las esencias abiertas, tal y como vimos antes. Este triple momento constituyente, continuable y progresiente indica que efectivamente la historia como transmisión tradente ineludiblemente progresa. Otra cosa es que dicho progreso pueda considerarse positivo o negativo en función de qué criterios deseemos utilizar para realizar tal valoración (Zubiri 1974, 25-6).

Pero esta idea de progresión de la historia debe estar claramente diferenciada de todas aquellas otras ideas que atribuyen la causa o la razón de ser de dicha progresión a alguna característica propia y esencial de la historia. La historia carece de mismidad, es tan sólo una estructura abierta a cualquier tipo de mundo, es un sistema de posibilidades al que no puede atribuírsele ningún empeño propio en mantener o desarrollar cualquier estructura esencial. Éstas pueden ser cambiadas o rechazadas, pero siempre actuando sobre las posibilidades que ha recibido en el presente (Zubiri 1989, 269-70). El dinamismo propio de la historia es el *dinamismo de posibilitación*, por lo que los dinamos de los procesos sociales deben ser observados como subtenidos dinámicamente en los dinamos históricos (Ellacuría 1991, 417 y ss.).

Tomando en perspectiva trascendental el mundo como respectividad de lo real en tanto que real, el mundo es constitutivamente dinámico, es por sí mismo dinámico. Entonces la realidad en tanto que mundo es constitutivamente histórica. Contra cualquier concepción que considere que la historia es algo que les sucede a las cosas reales, Zubiri afirma que la historia afecta al carácter mismo de realidad de las cosas. El mundo es mundo desde que hay realidad por el carácter de respectividad de ésta.

¹⁸ Anotar al menos la aclaración que Zubiri realiza para evitar derivar de esa idea de tradición la otra de que la historia sea tradicional, en el uso habitual del vocablo referido a conformarse con una tradición determinada. La "tradicionalidad" de la historia es un modo, entre otros posibles, de situarse frente a la propia tradición (Zubiri 1974, 24).

Porque la realidad, efectivamente, es por sí misma, como he tratado de hacerlo ver, una realidad dinámica. No es simplemente que “tenga” unos dinamismos que le son propios, sino que su índole consiste no en ser actividad sino en ser dinámica; ser algo a lo que si le ponen las condiciones para poder producir sus efectos, esos efectos los produce por sí mismo. No necesita ninguna activación de ningún orden, sino simplemente aquello a lo que se aplica la actividad. Es activa en sí misma y por sí misma (Zubiri 1989, 272).

Ante esta consideración zubiriana de la realidad y su dinamismo, que en cierto modo culmina su pensamiento sobre los momentos de la realidad estructural en cuanto tal, Ellacuría comprende que en la historia se dan todos los demás dinamismos y momentos de la realidad, motivo por el que considera que la realidad histórica es el objeto de la filosofía primera.

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de la realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real (Ellacuría 1991, 39).

Ellacuría entiende bien que para Zubiri en la historia se hacen presentes todos los demás dinamismos de la realidad y así la historia es el lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre la realidad del cosmos (mundo) y la inteligencia humana, donde ambas, como sujeto y objeto, están en respectividad codeterminante (Ellacuría 1985; González 1990). De aquí que la filosofía deba ocuparse de lo último de lo real, la realidad histórica.

Visto todo lo anterior es central en el desarrollo de la concepción de la historia para Zubiri y Ellacuría que el sistema de posibilidades no es algo que esté ahí flotando, sino que está montado o apoyado en la realidad del sujeto y de “su” mundo, el mundo que lo circunda. Como he tratado de resumir es crucial considerar que el sistema de

posibilidades y en definitiva el poder mismo de posibilitación están necesariamente referidos al sujeto de forma que siempre serán posibilidades de alguien y para algo.

Aunque las posibilidades estén fundadas en la realidad, una realidad que va actualizando cada vez más posibilidades, para ser posibilidades de un sujeto —se toma aquí el término sujeto en toda su amplitud y además referido tanto al sujeto individual como, sobre todo, al sujeto histórico— tienen que tomar cuerpo en él, en sus potencias y facultades, que son precisamente a través de las que va a pasar la realización de las posibilidades y la novedad real y efectiva que surge de esa realización (Ellacuría 1991, 430).

En esta investigación resulta crucial la consideración relativa a dicha realización de las posibilidades históricas, al progreso de la historia que hemos mencionado con anterioridad. Ese momento *progresiente* del que habla Zubiri que a menudo Ellacuría constata como un *enriquecimiento* de las posibilidades en la historia. Ciertamente en cualquier momento histórico un cuerpo social cuenta con un determinado sistema de posibilidades. Si dicho sistema es apropiado por un sujeto individual de tal forma que esté siempre a su alcance y esté en capacidad para actualizarlo podemos afirmar que las capacidades históricas de dicho individuo son cualitativamente nuevas. Lo mismo puede afirmarse respecto del cuerpo social: si dispone de mecanismos y órganos que puedan actualizar adecuadamente el sistema de posibilidades que le es entregado históricamente y que haya podido incorporar, dicho cuerpo social dispone de capacidades cualitativamente nuevas. Por eso Ellacuría sostiene que

Lo que ocurre formalmente en la historia es un proceso de capacitación: la historia es un proceso físico y metafísico de capacitación (Ellacuría 1991, 436).

Capacitación referida a la creación de nuevas realidades, puesto que a lo largo de la historia la realidad deviene en nuevos niveles de realidad. De forma que el proceso de capacitación es un proceso de posibilitación, es el proceso de constitución de la posibilitación. Pero no de una forma ajena o liberada absolutamente, sino que está siempre determinado por lo que ofrezca la realidad como raíz y ámbito de la realidad,

puesto que sólo algo es realmente cuando surge por actualización procesual de sus posibilidades. Este proceso de posibilitación es esencialmente creativo en su constitución formal, por cuanto es en la opción del ser humano de apropiarse de algunas posibilidades y de rechazar otras donde se constituye la historia. Pues bien, observado desde las nuevas realidades realizadas en ese proceso de capacitación creativa que es la historia, podemos por ejemplo comprender cómo al habernos apropiado de las matemáticas como posibilidad de entender la naturaleza, no podemos estar seguros de que con dicha apropiación no hayamos obturado o rechazado otras posibilidades que nos abrieran a la comprensión de otros aspectos de la naturaleza que quizá resulten esenciales.

Particularizando en lo que será objeto de este estudio, al observar las instituciones sociales, económicas y políticas no se puede sin más, establecer un éxito o una valoración positiva de dichas realidades como posibilidades actualizadas históricamente con la misma seguridad con que se podría hacer respecto de las matemáticas o con más amplitud respecto de la ciencia y la técnica como productos históricos. Todos ellos son creaciones históricas en los que participa un individuo posibilitado por su circunstancia histórica, pero que en conjunto conforman un cuerpo estructural de carácter social junto con lo transmitido por otros en el cual puede participar la humanidad entera. Pero en coherencia con lo comentado con anterioridad respecto de la historia como actualización de unas posibilidades y abandono de otras, lo que sucede en los ámbitos económico, social y político deben reconocerse como creaciones históricas. Si bien es cierto que Ellacuría reconoce que tal y como muestra la sociología de las instituciones, en estos casos parece que los individuos son cada vez más sustituibles por cosas no humanas, por instituciones en estos casos, que generan otras y despiertan dinamismos a los que los seres humanos se ven forzados a servir (Ellacuría 1991, 441-2). Esta cuestión que el mismo Ellacuría deja abierta, será retomada en el capítulo tercero de esta investigación con el ánimo de establecer cuáles son dichos dinamismos y qué tipo de sistemas de posibilidades están conformando en la actualidad y para quién. Para ello volverá a ser de enorme utilidad la reflexión filosófica de Ellacuría sobre la realidad histórica, particularmente aquella parte final que apunta a la exploración no sólo de las fuerzas y dinámicas que constituyen la historia, algo de esto ya he tratado de resumir con este epígrafe, sino específicamente sobre las fuerzas de la historia y las fuerzas históricas, lo que es lo mismo que decir que nos preguntamos por lo que hace que el

proceso histórico tenga una dirección determinada y unos contenidos precisos. Con ello tratamos de analizar lo que mueve a la historia en una dirección u otra y lo que le da unos u otros contenidos al proceso histórico.

Conclusiones del capítulo

Con este capítulo he tratado de recorrer de manera sucinta los principales hitos de una metafísica de la realidad consistente para fundamentar la aproximación al problema de la sociedad mundial y sus posibilidades de desarrollo en la época de la globalización. Este problema refiere en último término a un conjunto de realidades sociales e históricas de carácter cultural, económico y político y en un contexto actual marcado por una crisis en el pensamiento sobre las relaciones internacionales y el orden mundial. La incorporación de una reflexión filosófica o trascendental sobre la realidad resulta pertinente por lo que puede aportar en sus fundamentos para los pasos posteriores de la investigación. Una teoría sólida no puede prescindir de tratar de aclarar cuáles son los principios últimos en los que se basa, aunque sea de manera filosófica.

La metafísica de la realidad propuesta mediante un recorrido de los estudios de Zubiri y la interpretación de los mismos desarrollada por Ellacuría sobre las principales cuestiones a las que se refiere esta investigación, esencialmente las concepciones de la realidad social e histórica, aportan una visión radicalmente novedosa respecto a varias tradiciones de pensamiento filosófico que a su vez han tenido o tienen numerosas implicaciones en el pensamiento social, económico y político hasta nuestros días. Así, a partir de la consideración de la realidad intramundana como el principal objeto de la metafísica, se puede seguir la estela de una crítica a diversos dualismos muy presentes en el pensamiento moderno.

Desde el dualismo originario de la filosofía occidental que estableció la dicotomía entre ser y realidad, al que Zubiri replica con la definición de la realidad como “de suyo”, de forma que el objeto del pensamiento ya no debe considerar más que su foco es un ser cuya realidad es uno de sus modos de ser, sino una realidad que es. Lo que como punto de partida debería servir para alejarnos de concepciones de la realidad basadas en esencias y seres distintos de la misma realidad. La realidad se muestra así como una unidad cuya constitución se basa en la respectividad, que muestra el carácter abierto de la realidad: a sí misma y al resto de realidades. Los momentos de la estructura

trascendental de la realidad son apertura, suidad, respectividad y mundanidad. Todos ellos constituyentes e irrenunciables. Además debe subrayarse que este carácter trascendental de la respectividad no por serlo deja de ser una realidad física. La relación entre la realidad intramundana de la talidad de la cosas y la realidad en su carácter trascendental, es decir la realidad en tanto que real, no es una relación dicotómica al estilo del ser y el ente, o la idea y la realidad, sino que ambas muestran su unidad en su carácter compartido de realidad.

Pero la realidad no se muestran con la fijeza de un sujeto al que le pasan cosas, sino que la realidad es una estructura, puesto que cada una de sus notas no son sino referidas a la realidad. Así la realidad es constitutivamente dinámica. No es el ser real, sino lo real siendo. En términos metafísicos la realidad es el “de suyo” “dando de sí”. La realidad es activa por sí misma, lo que obliga a detenerse específicamente en el estudio del dinamismo intrínseco y constituyente de la realidad al tiempo que deben rechazarse cualesquiera que sean las concepciones que establezcan la fijeza de la realidad o que expliquen que el devenir de la misma de forma extrínseca o añadida posteriormente a su ser realidad.

El carácter estructural y dinámico de la realidad aboca a un pensamiento centrado no tanto en clasificaciones o unidades estratificadas de la realidad, sino que induce una reflexión que permita vislumbrar las unidades dinámicas en la realidad y en las realidades. En forma que unos van integrando a los anteriores aunque sigan siendo diferentes y diferenciables entre sí. Así mediante el repaso de los principales dinamismos de la realidad, desde los más simples hasta los más complejos, la metafísica zubiriana nos presenta cuál es la formalidad de los principales aspectos de nuestro estudio. Desde el dinamismo de la variación de las notas adherentes, pasando por el dinamismo de la alteridad propio de las notas constitutivas, que puede ser de transformación, de generación o de evolución. Estos dos últimos representan el dinamismo de la mismidad que es el dinamismo propio de la vida, que significa fundamentalmente poseerse. Cuando éste poseerse se realiza en tanto que realidad, cosa que únicamente sucede en el caso del ser humano, se trata del dinamismo de la suidad, es decir de la personalización.

El ser humano es considerado como un animal de realidades, por su forma de habérselas con lo real que es precisamente confiriendo y aprehendiendo lo real al mismo tiempo. El ser humano produce la posibilidad misma antes de producir la realidad. Por que ésta es para sus acciones y sus actos un sistema de posibilidades. En el que hay un poder de lo real que determina lo que el ser humano puede y no puede hacer. Pero el carácter estructural del ser humano nos indica que la realidad no es para él sino un sistema de posibilidades, y al habérselas con la realidad el hombre produce la misma posibilidad. Así unas posibilidades se realizan y otras se abandonan. Por eso el dinamismo de la personalización como apropiación de posibilidades es el dinamismo de la posibilitación.

El ser humano forma así un constructo con su mundo circundante, el suyo que siempre es también el de los demás seres humanos que le circundan. De forma que su estructura incorpora la socialidad lo que constituye el dinamismo de la comunización. La sociedad es por lo tanto una estructura de la realidad que tienen en común. Esta idea estructural viene a rebatir las dos grandes concepciones que contraponen como verdad primera al ser humano y a la sociedad, conviniendo en que ambos forman una estructura dinámica.

Por último la consideración de la historia como dinamismo de mundización, nos permite rechazar los fundamentos de la historia basados en su concepción como maduración o desarrollo, sean estos de principios biológicos, evolutivos, espirituales o ideales. La historia es un sistema de posibilidades, es el mismo dinamismo observado no desde la relación del ser humano con las demás cosas, sino desde el mismo mundo que le circunda como cuerpo social. La historia se concibe así como un proceso creacional de capacidades, como un proceso abierto y dinámico, pero que no puede en ningún caso escapar de lo real. Las posibilidades que forman la historia deben estar montadas sobre lo potencial y lo factible, sobre lo que de poder y dominancia tiene lo real. Aunque el ser humano se caracteriza por ser quien puede hacer un poder, quien puede configurar la posibilidad misma para posteriormente producir la realidad.

En el siguiente capítulo abordaremos de forma complementaria las principales conclusiones que este pensamiento ofrece epistemológicamente, de forma que nos permita precisar mejor de qué manera nos aproximaremos al objeto de nuestro estudio.

Capítulo 3: La cuestión epistemológica

Filosofía primera del conocimiento como epistemología de nuestro tiempo

En la recepción y la interpretación del trabajo de Zubiri existe un amplio debate sobre si su filosofía, al haber partido de la fenomenología de Husserl, habría ido más allá constituyendo una saber noológico o si por el contrario su crítica a la fenomenología pretendía un restablecimiento de la metafísica como filosofía primera (Barroso 2013). Su pensamiento se desarrolla en un momento histórico en el que el pensamiento filosófico se caracteriza por enfrentar una profunda crisis hasta el punto de habersele decretado su fallecimiento en numerosas ocasiones, o al menos de habernos situado ante un abismo vital expuesto por la experiencia nihilista, que nos induce bien a reducir el conocimiento posible al de las ciencias positivas, o bien a aceptar nuestra era como “postmetafísica” (Conill 2000; A. González 1997). El mismo Zubiri lo expresa con crudeza:

A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío [...] exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo, marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí mismo, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas [...] la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima (Zubiri 1963a, 56,7).

Es evidente que Zubiri parte de un profundo reconocimiento de que las propuestas del racionalismo clásico han quedado superadas por los avances del conocimiento científico positivo, tanto en el ámbito de las ciencias biológicas como en el campo de la física. Y comprende y asume al mismo tiempo que el empirismo ha puesto sobre la mesa la necesidad de incorporar la experiencia como un elemento radicalmente constitutivo del conocimiento, evitando con ello el error clásico de razonar de espaldas a la realidad. En este sentido bien puede inscribirse el

pensamiento zubiriano en una corriente de pensamiento que trata de superar la aparente dicotomía entre razón y corazón, entre pensamiento y experiencia. Con ella se produce un giro innovador filosófico del que participan entre otros Kierkegaard, Nietzsche y Bergson, y en el que el pensamiento filosófico español muestra probablemente su trabajo de mayor continuidad y relevancia con Ortega, Zubiri, Zambrano, Laín y Marías. El precedente moderno de este giro se suele presentar con el famoso aserto de Pascal:

El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; se sabe esto en mil cosas. [...] Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón (Pascal 1977, 162).

La corriente mencionada trata de superar la oposición clásica entre los dos términos (razón y corazón, mundo inteligible y mundo sensible) mediante la exposición de una relación radical entre razón y vida, relación que ha de situarse en la constitución misma del conocimiento. Así se establece un nuevo horizonte filosófico para entender la razón como “razón vital” (Ortega), “razón poética” (Zambrano), o “razón sentiente” (Zubiri). Este nuevo horizonte epistemológico para un pensamiento filosófico que no renuncie a su radicalidad o ultimidad ha sido abordado por los principales filósofos del siglo XX desde diferentes perspectivas y postulados (Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Apel, Zubiri) contribuyendo todos ellos a renovar el papel del saber filosófico, como filosofía primera, en un momento histórico marcado por la preeminencia del pensamiento científico y técnico, preeminencia que constituye toda una “era epistemológica” que está asfixiando nuestras vidas (Conill 2000, 761). Dicha radicalidad consiste esencialmente en lograr establecer una reflexión sobre los fundamentos del conocimiento, incluso de esa ciencia a la que tantos éxitos se le atribuyen hoy día, pero una reflexión que debe ser necesariamente de carácter filosófico por su carácter primario y radical. No en el sentido cronológico ni biográfico sino en el sentido del orden de fundamentación de los saberes. Un científico puede perfectamente sin merma en su actividad científica prescindir de la filosofía. Pero esto no oculta que sea pertinente la pregunta filosófica por el sentido, el valor, el alcance y los límites del conocimiento, también los de la ciencia.

En este sentido la filosofía, como filosofía primera, es decir como saber radical sobre las verdades primeras puede servir para orientar la actividad humana en el mundo. Incluyendo entre las actividades humanas las ciencias naturales y sociales (A. González 1997, 19-23).

La relación entre filosofía primera y ciencia social ha de comprenderse por lo tanto no como una subordinación absoluta de ésta a aquélla, sino de implicación mutua y respectiva subordinación en algunos extremos. La filosofía a partir del subrayado zubiriano especialmente es un modo de conocimiento de la realidad en cuanto tal, de la cual trata de descubrir mediante el análisis de la razón sus principios fundamentales primordiales, su sintaxis o conexión campal relativa y su forma de aparición en el hombre. En definitiva trata de abordar las diversas formas de conocimiento humano, puesto que lo absoluto de la realidad le sirve para determinar sus modos de actuar (Arboleya 1954, 6). Enrique G. Arboleya fue pionero en la aplicación del análisis zubiriano a la comprensión de los vínculos sociales y a la teoría social. Por más que sus estudios posteriores se centren en un concepto de cultura de los grupos humanos bastante discutible (A. González 1994, 73) su profundo conocimiento de la filosofía zubiriana aunque sea en un momento temprano de su desarrollo nos sirve para establecer el tipo de relación de respectividad mutua entre filosofía primera y ciencia social. Así, si la filosofía penetra la ciencia dando aclaración de los supuestos ontológicos últimos en que ésta se mueve y solucionando problemas generales de la teoría de la ciencia o de la lógica, esto no supone un imperio absoluto. Al contrario, la ciencia también influye en la filosofía por sus resultados adquiridos que es tanto como decir por la realidad conquistada.

Lo anterior no es relativizar la filosofía ni la ciencia, sino destacar el carácter uno, vivo y progresivo del conocimiento humano. De hecho, la filosofía no nos ofrece ningún ejemplo de sistema inmutable en todas sus partes. La filosofía, como conocimiento de lo absoluto de la realidad, tiene que cambiar con el relativo progreso del conocimiento de las realidades. Por otro lado, la ciencia se halla bajo el influjo de la filosofía. Se halla de

hecho, pues una ciencia, nuestra ciencia, ha progresado siempre sobre unos supuestos filosóficos, más o menos explícitos (Arboleya 1954, 7).

Por lo tanto la necesidad de apuntar en esta investigación, aunque sea mínimamente, algunos fundamentos filosóficos de carácter epistemológico es pertinente en dos sentidos. En primer lugar, el obvio en un trabajo de estas características que por sí mismo requiere de una justificación explícita tanto de sus fundamentos epistemológicos como de los métodos, valor, alcance y límites de esta investigación que de los mismos se deriven. Y en segundo lugar, al tratarse como objeto de esta investigación la sociedad internacional y las posibilidades de desarrollo en la era de la globalización, ha de considerarse la misma como una actualización histórica de actividades humanas que bien podrían ser adecuadamente orientadas en la medida en que podamos fundamentar desde un pensamiento filosófico radical sus verdades primeras. En este sentido, en último término, este esfuerzo epistemológico trataría de contribuir con modestia a las reflexiones que, particularmente desde la Economía Política Internacional (EPI) vienen realizándose hace años sobre las relaciones internacionales, en busca de nuevas epistemologías y ontologías que soporten y expliquen adecuadamente las realidades humanas que son objeto de nuestra investigación: sociedad, historia, sistema internacional y estrategias de desarrollo en un contexto marcado por la globalización (Cox y Hettne 1995; Hettne 1995; Hettne y Söderbaum 1998; J. N. Rosenau 1997; Strange 1994).

Para ello procedemos con cierto orden de fundamentación, partiendo de la incorporación del aserto zubiriano sobre la *inteligencia sentiente* subrayando los elementos epistemológicos fundamentales del mismo particularmente en lo referido a las tradicionales separaciones entre sujeto y objeto, así como entre teoría y praxis. Proseguiremos tratando de ubicar su propuesta filosófica en la discusión filosófica contemporánea sobre los principios y los presupuestos epistemológicos, tomando para ello el intento de fundamentación de filosofía primera a partir de las estructuras de la praxis que realiza Antonio González. Con ello estaremos en condiciones de exponer tanto algunos principios elementales

para examinar lo social y lo histórico, así como para delimitar el propósito y el alcance epistemológicos de esta investigación.

Inteligencia sentiente como superación del dualismo clásico entre sentir e inteligir

A primeros del siglo XX la fenomenología va a constituir un impulso renovador para el pensamiento filosófico volviendo a situar a éste en el ámbito de la filosofía originaria y alejando al mismo tiempo al quehacer filosófico de las obsesiones y los dogmatismos de los “escolásticos sin escuela” (Conill 2000, 753) tan propios de nuestro tiempo (A. González 1997, 12). Se trata en definitiva de asumir el aserto husserliano de ir a las cosas, de acudir a la realidad más que a las filosofías para revitalizar la pregunta originaria por *lo trascendental* de la realidad, es decir por aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real, o dicho en términos filosóficos nos preguntamos por *lo trascendental* de la realidad. En la tradición filosófica *lo trascendental* no remite necesariamente a lo trascendente, a aquello que está más allá de este mundo, sino que al contrario, *lo trascendental de la realidad* es aquello en lo que la totalidad de las cosas coinciden por el mero hecho de formar parte de la realidad.

Tal y como hemos visto en el capítulo anterior es cierto que para Aristóteles la *filosofía primera* contempla

el ser en cuanto ser y lo que le corresponde de suyo (Aristóteles, Metafísica, IV, 1003a, 21-22).

puesto que considera el ser como el predicado más universal que puede aplicarse a la realidad. Y es igualmente cierto que esa tradición inaugurada antes por Parménides ha recorrido en torno al *ser* gran parte de la historia de la filosofía hasta nuestros tiempos, culminando con el pensamiento de Heidegger. El término *ontología*, al fin y al cabo, no es más que la traducción de los términos griegos *ón* (ον), *óntos* (οντος) y *logos* (λογος), que a partir de dicha tradición confluyen para nombrar a la filosofía como la “ciencia del ser”. Respecto de esta tradición es desde

la que Zubiri habría planteado una “*inversión metafísica*” al asumir y desarrollar dos grandes intuiciones de la filosofía post-hegeliana sobre el problema de la intelección, con las que pretende superar tanto el materialismo como el idealismo. Que son en definitiva, lo veremos enseguida, los problemas de la intelección en la post-modernidad, definida por sus autores más significativos como incredulidad hacia las visiones generales producidas por Kant, Hegel o Marx. Se trata del dualismo entre inteligencia y sensibilidad que tendrá también su posterior desarrollo no sólo en el ámbito metafísico sino por ejemplo en el socio-teórico donde a partir de esa dicotomía se acaba discerniendo entre los sabios que se guían por el “logos” y el vulgo que sigue las impresiones engañosas de los sentidos (A. González 1990, 10).

Por un lado Zubiri prosigue la intuición vitalista de lo que Nietzsche denomina la *mentira inveterada* del idealismo, que al basarse en una escisión artificiosa entre las dos facultades cognoscitivas, la inteligencia y la sensibilidad, provoca la dualidad metafísica característica desde los griegos entre *mundo sensible* y *mundo inteligible*, constituyendo el error clásico del idealismo. Ante esta primera cuestión Zubiri fundamenta con detalle y con rigor la unidad íntima entre sentir e inteligir considerando dicha unidad como requisito para la superación del idealismo subjetivista occidental. Por otro lado, Zubiri también asume la intuición con la que el joven Marx critica tanto al idealismo como al materialismo precedentes, según la cual la sensibilidad no es una facultad pasiva, ni tan sólo receptora, sino que se trata de una facultad activa en su relación con el medio. Respecto de la cuestión de la sensibilidad, para atender al carácter constitutivamente activo de la misma, Zubiri hablará de *proceso sentiente*, que en su unidad íntima o radical con el inteligir, será expresado en su obra como *inteligencia sentiente*. Dicho de otra forma, poner la primera experiencia como sensoriedad, en términos zubirianos, y no como lenguaje nos aboca a la realidad misma y no al ser de la realidad como objeto de reflexión filosófica (A. González 1990). Tanto el “mundo inteligible” como el “mundo sensible” son ámbitos de lo real.

La reflexión filosófica sobre *lo trascendental* de la realidad no comienza por lo tanto a examinar aquello que nos supera ni aquello que está más allá de la realidad, sino

la realidad misma. Aquella realidad que nos es dada, es decir la *realidad intramundana* tal y como Ellacuría señala en su búsqueda del objeto de la filosofía (Ellacuría 1991, 30 y ss.) y tal y como Zubiri había comenzado sus reflexiones filosóficas seducido por el método fenomenológico aprendido de Husserl. Sobre este particular existe un amplio debate en el marco de las interpretaciones de la filosofía zubiriana tratando de convenir si el filósofo vasco, habiendo ido más allá de la fenomenología misma, habría señalado el camino para entender la filosofía primera como noología (Conill 2000) o como praxeología trascendental (A. González 1997), superando en cualquier caso las interpretaciones propias de la hermenéutica y la pragmática trascendentales desarrolladas por Apel a partir de Heidegger y Gadamer, y posteriormente por Habermas. No puede ser objeto de esta investigación reproducir aquí los detalles de dicho debate, aunque sí es preciso para nuestro propósito de carácter epistemológico establecer cuáles son las principales aportaciones que el pensamiento zubiriano hace en su analítica de la intelección, particularmente en lo que se refiere a la relación entre el sujeto y el objeto así como a la cuestión de las verdades primeras o *trascendentales*. No en vano, Zubiri pretende en su *Inteligencia sentiente* lo mismo que pretendió Husserl con su fenomenología, a saber,

plantear el problema del saber a un nivel más radical que el de la antigua metafísica y el de la moderna teoría del conocimiento (Gracia 1986, 104).

El análisis zubiriano sobre la intelección parte de la constatación de una confusión que se da tanto en la propia tradición filosófica como en el lenguaje común. En éste los términos idea, concepto, juicio u opinión se suelen emplear indistintamente, sin reparar en las diferencias que presentan cada uno de ellos. De igual forma, la filosofía clásica ha empleado sin distinguir los términos de intelección, conocimiento e incluso ciencia para referirse a los actos de inteligencia y esto para Zubiri es inaceptable porque

No es lo mismo inteligir y tener ciencia, pero es que además no es lo mismo intelección y conocimiento. Ciertamente toda ciencia es conocimiento, y todo conocimiento es intelección. Pero a mi modo de ver, la recíproca no es cierta: no toda intelección es conocimiento, ni todo conocimiento es ciencia. Porque el acto formal de la inteligencia, la intelección, no es conocer, sino el mero apprehender las cosas como realidad. Conocimiento es sólo un modo

de intelección; y ciencia es sólo un modo de conocimiento. Es que la filosofía clásica no se había planteado con rigor el grave problema de en qué consiste formalmente lo propio de inteligir (Zubiri 1979, 13-4).

Ya en el prólogo de su obra Zubiri se atreve a decir que la misma trata del análisis de una sola idea a lo largo de sus centenares de páginas: el análisis de los hechos de intelección. Cuya conclusión principal podría resumirse en lo que constituye una crítica radical al aserto propio del pensamiento moderno que desde Descartes a Kant han establecido que el fundamento de la filosofía es el discernimiento de lo que se puede saber, estableciendo así una prioridad de la crítica del conocimiento sobre el mismo conocimiento de la realidad. Así la epistemología como crítica o teoría del conocimiento se ha considerado fundamento imprescindible para el saber, sin caer en la cuenta de que lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por eso Zubiri aborda un análisis de la estructura formal del inteligir (Zubiri 1980, 5).

Estructura porque el conocimiento en Zubiri también presenta, como toda la realidad tal y como ya hemos visto en el capítulo anterior, una unidad estructural dinámica que, en este caso, se expresa en tres momentos: aprehensión primordial, logos y razón, el primero de los cuales es el modo primario y radical, el segundo es una intelección dual de las cosas desde otras cosas que constituye un movimiento campal en la realidad actualizada en la aprehensión. Y el tercero es una *marcha* de las cosas reales hacia la pura y simple realidad. Los tres no son procesos, sino momentos estructurales del inteligir. El análisis de estos tres momentos constituyen su trilogía *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*, en los que pormenoriza su aproximación analítica más que epistemológica al acto único de la inteligencia: la intelección sentiente (Zubiri 1980; Zubiri 1982; Zubiri 1983). Estos tres modos de intelección constituyen la inteligencia sentiente, no como tres planos de intelección, sino de forma cualitativamente unitaria. Esta inteligencia además, ha de ser necesariamente dinámica, no sólo por el carácter dinámico de la realidad talitativa y de su trascendental como se dijo *ut supra* en el capítulo anterior, sino por el propio dinamismo del proceso intelectual. Lo que Zubiri concluye en su análisis es que es imposible establecer una prioridad del conocimiento sobre la realidad ni de la realidad sobre el conocimiento, puesto que

al analizar el acto de aprehensión primordial de la intelección se observa que desde ese mismo momento ya estamos irrevocablemente instalados en la realidad, por lo que los otros modos –logos y razón- no precisan llegar hasta una realidad, sino que nacen de ella y están en ella, motivo por el cual tan sólo son *movimientos en la realidad*.

El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres, No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. [...] Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad (Zubiri 1980, 6).

Zubiri analiza los actos de inteligir y sentir que la filosofía griega y medieval consideraron como facultades separadas, pero los analiza insistiendo en su índole de actos, no como facultades. A partir de Descartes y hasta Husserl se ha considerado el acto de inteligir como un acto de conciencia y éste culmina esa reflexión realizando con la fenomenología un análisis de la conciencia y de sus actos. Con ello el error que se cometió fue sustantivar un acto, el de “darse cuenta” de las cosas y convertirlo en un constructo teórico: la conciencia, que a partir de esa tradición se entiende como un “sujeto” que ejecuta actos de intelección. Por eso él se propone acabar con esa teorización del conocimiento partiendo del acto mismo de aprehensión primordial, en el que se dan en forma unitaria inteligir y sentir. Apelando a los hechos como se dan y tratando de evitar su separación conceptual, yendo al análisis del mismo acto de inteligir. Que inteligir y sentir no sean lo mismo no significa que sean opuestos, más bien al contrario, impresión de realidad es formalmente sentir e inteligir, es sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas cosas son lo mismo.

Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir e inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo “sentido”, y a la vez algo que “es”. En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el

acto de sentir y el inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad (Zubiri 1980, 45).

Zubiri distingue entre la *aprehensión sensible* y la *aprehensión de realidad*. La primera de ellas constituye un proceso sentiente propio tanto de animales como de seres humanos, que nada nos dice sobre la realidad. En la impresión sentiente ya se muestra su estructura formada por tres momentos: afección, momento de alteridad y fuerza de imposición.

Sin embargo la *aprehensión impresiva* de realidad es un acto de inteligencia sentiente, que tiene un objeto primario, adecuado y formal propio: la realidad. Y la novedad de su análisis consiste en una crítica a los fundamentos epistemológicos clásicos, puesto que dicha realidad no está dada por los sentidos “a” la inteligencia sino “en” ella, cuyo acto formal propio no es concebir ni juzgar sino “aprehender” la realidad. La filosofía clásica pensaba otra cosa muy distinta: que *aprehender* era *aprehender* de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. Es lo que Zubiri denominó el “escándalo de nuestro saber” al argumentar contra el aserto propio de las ciencias naturales que declaran a las cualidades sensibles como impresiones subjetivas carentes de realidad (Zubiri 1980, 187). De esa forma no sólo se desplaza la realidad más allá de las cosas sino que se evita explicar cómo las cosas reales hacen que *aprehendamos* las cualidades sensibles. Con ello se fue identificando *intelección* y *logos* predicativo, esto es, desarrollándose la *logificación de la inteligencia* que, junto con la *entificación de la realidad* constituyeron los dos fundamentos de la filosofía clásica que ha conducido bien al *racionalismo ontologista* o bien al *idealismo* (Zubiri 1980, 354), configurando la idea de la inteligencia concipiente porque conceptúa concipientemente.

Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos “a” la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado “en” la inteligencia. Son necesarios los

conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente (Zubiri 1980, 53).

¿Qué son conceptos de inteligencia sentiente a diferencia de los conceptos de inteligencia concipiente? Decíamos que el acto formal de la inteligencia sentiente es la actualidad de lo aprehendido como real. Se trata de una actualidad como estar presente, puesto que cuando está presente por ejemplo este papel no sólo veo el papel sino que siento que estoy viendo el papel. Estar la piedra y estar viendo (o sintiendo) la piedra están en unidad en mi acto intelectual. No como unidad de dos cosas, sino como una misma actualidad, una actualidad común.

La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, “a una” actualidad de lo inteligido y de la intelección (Zubiri 1980, 93).

Contra la idea tan extendida en el pensamiento clásico de que esta actualidad común estaría constituida por integración del sujeto y el objeto, Zubiri subraya que lo primero es la actualidad común de lo inteligido y de la intelección. Ésta posteriormente llevará a descubrir y si acaso a conceptuar la inteligencia misma, y en general a lo que solemos llamar sujeto.

Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se “integran” en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se desintegra en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés (Zubiri 1980, 101).

Se trata una vez más de que el problema sea el análisis de los hechos y no las conceptualizaciones teóricas, metafísicas o incluso científicas. Su propósito es analizar el hecho intelectual y no discutir las teorías del conocimiento por más que aquel, al desmontar presupuestos de éstas acabe por criticarlas. Coincidiendo así en su punto de partida con el hábito fenomenológico concebido por Husserl, aunque Zubiri más adelante y por los mismos motivos que hemos avanzado habrá de rechazar la conciencia y el sujeto como verdades primeras para imponer como tal la realidad o reidad. Y aunque sea adelantar acontecimientos, trataremos

también la propuesta de considerar como verdades primeras no la realidad zubiriana, sino los actos mismos.

Pero antes de abordar sus diferencias respecto del *subjetivismo transcendental* husserliano e incluso la propuesta de la praxis como verdad primera, es preciso concluir con parte del análisis crítico que Zubiri hace de los presupuestos en los que el pensamiento clásico habría fundamentado su epistemología. En su análisis de la estructura de la inteligencia sentiente, Zubiri advierte que la potencia de sentir y la potencia de inteligir se co-determinan (no concurren en un mismo objeto como se dijo hasta Kant, ni concurren parcialmente en un acto total como dice la idea de síntesis objetiva kantiana) como facultad en un solo acto: el de la inteligencia sentiente. Que es una facultad compuesta estructuralmente —no sólo intrínsecamente— por las dos potencias. De la misma forma que en la inteligencia sentiente se da la actualidad común de lo real y lo inteligido. Este concepto de inteligencia sentiente es una conceptualización reconoce Zubiri, no un hecho, pero es la única conceptualización que permite dar cuenta del hecho de la impresión de realidad (Zubiri 1980, 55).

En efecto, Kant había tratado de superar el dualismo entre inteligible y sensible restableciendo la unidad del objeto. Lo inteligible y lo sensible son para Kant los dos elementos de una unidad primaria sobre la que edificar la transcendentalidad del conocimiento. Así el objeto kantiano se muestra unido (a priori y a posteriori) en el fenómeno, y lo que está más allá del fenómeno (el noumeno) es lo transcendente, lo metafísico interpretado como lo que está más allá de lo físico. Para Zubiri esta unidad sería la del objeto en la inteligencia sensible y no tal y como se da en la inteligencia sentiente. En ésta tanto el momento de realidad como su transcendentalidad son puramente físicos y no un *apriori* que se corresponde con lo inteligible. Efectivamente tal y como ya advertimos en el capítulo anterior, en Zubiri la conceptualización de la inteligencia sentiente y la conceptualización de la realidad transcendental se fundamentan mutuamente. En cierto modo, metafísica como filosofía primera o análisis crítico de lo real en tanto que real, y epistemología como análisis de los hechos de la intelección vienen a confluir para dar cuenta de la realidad intramundana y de la forma de aprehenderla,

configurando ambas concepciones una suerte de *realismo transcendental* (A. González 1997, 36). El mismo Zubiri advierte que para ser más precisos el término no debiera ser “realidad” sino el neologismo “reidad” para referirse al “de suyo”, la simple realidad (Zubiri 1980, 32), por lo que sensu stricto su filosofía sería un “reísmo” transcendental (A. González 1997, 39).¹⁹

En definitiva, su *realismo o reismo transcendental* se aleja de cualquier realismo como se habían entendido éstos en la filosofía clásica en tanto que el concepto zubiriano de realidad se fundamenta en la *alteridad radical* en que se actualizan todas las cosas, como siendo “de suyo”, de forma independiente a nuestros actos. Aunque en la aprehensión de realidad las cosas se impriman como reales en nuestra intelección, éstas lo hacen como radicalmente otras, como independientes de nuestros actos de intelección. En la Inteligencia Sentiente se dan lo inteligido y lo real de forma unida, de forma que lo real aparece como independiente de lo inteligido. Esta *alteridad radical* no es alteridad de lo real respecto del sujeto que lo entiende, sino que es la realidad en tanto que otra que la cosa en la que se actualiza como tratamos de explicar detalladamente en el capítulo anterior. Así, para aclararnos respecto de lo que en Zubiri son el orden transcendental y el orden de la talidad, huyendo del dualismo clásico:

El orden trascendental no es a priori respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. El orden trascendental es antes que las cosas sean reales. Y esto es absolutamente falso. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas [] El orden trascendental es justamente la función trascendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación [] Por eso no existe la metafísica general, no existe más que la metafísica como ciencia y como saber del orden trascendental (Zubiri 1989, 244).²⁰

¹⁹ Sobre la discusión en relación a los dos conceptos de realidad en Zubiri y a su intención explícita de no diferenciarlos véase (Bañón 1993; Gracia 1986).

²⁰ El término *epagógicamente* es una referencia aristotélica (*epagogé*) a la forma en que se aprehende como unidad dos cosas aparentemente diferentes, a veces traducido como *intuitivamente*, como en su caso la unidad entre acto y potencia, por ejemplo en su explicación de la metáfora en su *Poética*. Esta referencia aquí sirve para definir un método sistémico en el quehacer

Por lo tanto, para Zubiri lo transcendental no es algo conferido por la estructura del entendimiento como planteó Kant, sino que es un carácter propio de la inteligencia sentiente, que es transcendental por encontrarse determinada por lo real en actualidad común con dicha intelección. No es transcendental en la medida en que se produce un momento de intelección conceptiva, ni tampoco porque la intelección sea constitutiva de lo real como objeto de la intelección, se conciba como se conciba dicha constitución.

Epistemología fenomenológica de Husserl: de la tarea crítica al inter-subjetivismo trascendental

Hemos situado el inicio de la actividad filosófica de Zubiri como un intento fenomenológico inspirado en el vuelco que Husserl realiza al método filosófico a principios del siglo XX. Sólo por ese motivo es pertinente traer aquí los principales argumentos con los que el filósofo alemán logra situar a la fenomenología como crítica radical del conocimiento en la modernidad. Pero además, teniendo en cuenta las enormes implicaciones que su pensamiento filosófico tendrá en el posterior desarrollo del pensamiento crítico y la posterior influencia de éste en los estudios de lo social y de las relaciones internacionales, su pertinencia se convierte en exigencia para la aproximación epistemológica de esta investigación.

Husserl asume el delicado momento en que se encuentra el pensamiento filosófico de primeros del siglo XX, acorralado por el éxito de las ciencias naturales y el riesgo de que éstas sean vistas como ejemplares en su designación del objeto y en su método también para la reflexión filosófica. Con acierto Husserl advierte de que las ciencias naturales consideran que la condición de posibilidad del conocimiento se demuestra en su mismo desarrollo científico, obviando con ello las contradicciones derivadas de la enigmática correlación entre el sujeto que *vivencia* el conocimiento, la *significación* y el *objeto* mismo. En efecto, Husserl parte de que al comenzar la reflexión sobre el conocimiento mismo, una de dos: o nos conformamos con el solipsismo derivado de subrayar la concepción del conocimiento como vivencia psíquica de un sujeto, es decir como conocimiento de un sujeto que conoce y en función de ello asumimos el *escepticismo* de Hume que

filosófico que indica su proceder histórico dado que se interrumpe en cada pensador por efecto de la dependencia completa en que se encuentra el contenido temático en su formulación y objetivación. Parte de aspectos relevantes que se descubren progresivamente, de forma que se considera como un sistema abierto a avances posteriores.

reduce la objetividad a ficciones injustificables; o bien obviamos las contradicciones mismas de las pretendidas leyes o reglas del conocimiento como por ejemplo las de la lógica que caen en el relativismo. En cualquier caso, para Husserl la tarea fundamental de la filosofía primera es la crítica del conocimiento, la crítica de la *correlación misteriosa* entre vivencia, sentido y objeto.

La palestra de estas teorías oscuras y contradictorias, así como de las disputas sin fin que conllevan, son la teoría del conocimiento y la metafísica (íntimamente entrelazadas, tanto histórica como objetivamente). La tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, tarea crítica (Husserl 1982, 31).

Es conocida la brecha que se abre entonces en el mismo pensamiento de Husserl, entre la adopción del método fenomenológico como búsqueda de un absoluto sobre el que debe partir el pensamiento filosófico reduciendo todo lo relativo, y la adopción del mismo como descripción de los puros actos de conocimiento en la subjetividad constituyente del mismo. Aquella *fenomenología crítica* parecía prisionera del problema de la modernidad limitando su acción a la reflexión sobre el sujeto cartesiano, es decir, sobre la razón prescindiendo de su representación, mientras que ésta *fenomenología descriptiva* centraba en la experiencia del sujeto su análisis y su reducción, con la que superaba las limitaciones del pensamiento en la Edad Moderna (San Martín 1987, 81). La clave para comprender esta indeseada bifurcación del pensamiento husserliano está en la evolución del mismo, y particularmente en la evolución de sus conceptos de inmanencia y transcendencia, el primero de los cuales es ampliado por dos veces hasta incorporar algo implicado en las cosas dadas, radicalmente diferente de las cosas mismas. Si el concepto de inmanencia propio del pensamiento moderno era lo que se produce en el conocimiento (actos perceptivos, imaginativos, intelectuales, etc.) y lo transcendente las meras cosas reales, Husserl inmediatamente incorpora como inmanentes *lo dado realmente* en dichos actos. Diferentes de las cosas reales tomadas como independientes de nuestra percepción. Esta división muestra que los actos de la percepción no son puros, sino que siempre son actos-de, percepciones-de, lo que constituye ya en sí mismo una ruptura con el pensamiento

clásico y moderno, pasando desde aquella concepción de lo real *como lo dado en las cosas* propio de la modernidad, a su apuesta porque lo real es *lo dado en las cosas tal y como aparecen en nuestra intelección*. Pero aún más, al principio de forma dubitativa pero después de 1910-1911 y a partir de su concepto de *intencionalidad implicativa* de forma mucho más clara, el paso husserliano de la *fenomenología crítica* original a la *fenomenología descriptiva*, que posteriormente se situaría como previa, se funda en que no sólo debemos tomar lo realmente dado como inmanente, sino también todo lo implicado en el acto de conciencia que supone la intelección. Y por todo lo implicado se entiende el conjunto de experiencias pasadas y posibles que puede tener el objeto dado y que se refieren tanto a la génesis del *esquema intencional* con el que tomo conciencia de lo dado como a la constitución misma de la presencia de lo dado. Es lo que Husserl denomina *una transcendencia en la inmanencia fenomenológica* (San Martín 1987, 53-62, y 87 y ss.; A. González 1997, 32-35).

Para González esta ampliación del concepto de inmanencia a *todo lo implicado en lo dado*, abre la puerta a la consideración de un “yo puro” que permanece como algo necesario e idéntico que acompaña siempre a los actos. Se trata de que el conocimiento requiere implícitamente una *subjetividad pura y constituyente* que ordena la multiplicidad de la experiencia dotando de sentido a los objetos unificados por ella. Con este paso Husserl fundamenta el proyecto fenomenológico como un *idealismo transcendental* que, a diferencia del idealismo en general, no niega la realidad de las cosas ni del mundo. El idealismo husserliano sólo se interesa por el modo en que el mundo llega a tener sentido como fenómeno para una conciencia constituyente, se interesa por lo transcendental, situando lo transcendental en el ámbito del sujeto puro constituyente. Desde la perspectiva de los presupuestos, al igual que Zubiri asumió respecto de su *inteligencia sentiente*, el mismo Husserl reconoce que este “yo puro” es también una concepción pero que resulta la única verosímil justificación del conocimiento, se trata de un presupuesto porque la misma subjetividad es un presupuesto de lo dado en que está irremediabilmente implicada.

Por otro lado, contra las acusaciones de solipsismo que el método fenomenológico sufriera al establecer ese ámbito de la subjetividad como el ámbito fenomenológico por excelencia, el mismo Husserl comienza a considerar que la *intencionalidad implicativa* no puede sino incorporar al otro como constituyente de la objetividad buscada. La subjetividad es así *intersubjetividad* puesto que el mundo no se presenta a la conciencia como mi mundo sino como mundo de otros. La *intencionalidad* implica en cuanto constituyente otras vidas intencionales. Hasta el punto y contra lo que muchos de sus intérpretes consideraron, de que la reducción transcendental como método fenomenológico sólo es viable como reducción intersubjetiva (San Martín 1987, 93). Más allá de lo que pudiera dar de sí una discusión filosófica de esta cuestión, nos basta por ahora, haber adentrado la cuestión de la intersubjetividad transcendental en el núcleo del pensamiento husserliano por las consecuencias que la misma tiene para el posterior desarrollo de una corriente de pensamiento crítico que influye directamente en enfoques a su vez críticos tanto de lo social como de las relaciones internacionales, como veremos en el capítulo siguiente. Basta recordar, por el momento, que esta consideración de la intersubjetividad tal vez pueda superar las dificultades de la crítica por solipsismo, aunque persisten aquéllas que rechazarán el subjetivismo transcendental husserliano por fundamentarse en el presupuesto del “yo puro” (A. González 1997, 36). Como veremos inmediatamente.

La praxis como verdad primera: fundamentos praxeológicos para una epistemología

Antonio González es uno de los principales discípulos y mejor conocedores del pensamiento zubiriano. Aunque su producción aborda distintas cuestiones y aspectos de dicho pensamiento, desde sus inicios ha mostrado enorme interés por contribuir a mostrar la relevancia que la filosofía de Zubiri tiene para la teoría social, relevancia que le fue mostrada como él mismo reconoce por Ellacuría. Por nuestra parte, encontramos además dicha relevancia no sólo para la teoría social sino particularmente para la teoría de las Relaciones Internacionales y la comprensión de la sociedad mundial, objeto al que dedicamos este trabajo. Tanto es así que la tesis doctoral de González reconoce explícitamente este cometido, y se dedica íntegramente al mismo puesto que, en su opinión,

la actual “mundialización” de la vida social no puede ser abordada satisfactoriamente con el instrumental conceptual de muchas de las teorías sociales al uso (A. González 1994, 2).

Entre los valores que la filosofía de Zubiri aporta a la ciencia social y a la teoría de las Relaciones Internacionales, además del carácter crítico de la misma y su método analítico filosófico en tanto que filosofía primera, la conclusión esencial es sobre las concepciones de sistema social y realidad social que se derivan del mismo. Al partir de un análisis crítico propio de la filosofía primera consistente en la eliminación de presupuestos asumidos por las diferentes teorías, González esencialmente sigue a Zubiri en su análisis de la acción social con el propósito de obtener una idea de lo que socialidad humana y la convivencia social son de manera primordial. Así obtendríamos un punto de partida más consistente para la posterior reflexión sociológica, lo que podríamos llamar una “protosociología”, en tanto que fundamentación crítica de las ciencias sociales (A. González 1994, 201). Debido a ese carácter propedéutico su análisis no aborda todas las cuestiones que Zubiri aborda en materia de filosofía social, sino que se centra en los elementos

epistemológicos²¹ expresados en la obra *Inteligencia Sentiente*. En conclusión el trabajo de González muestra una idea de sociedad como el *sistema de hábitos sociales*, que es útil para rechazar los sustancialismos, tanto el que reduce lo social a la suma de individuos como el que convierte la realidad social en algo distinto de ellos. También será útil para rechazar ideas de socialidad basadas en el sentido, en la conciencia, o en el “mundo de la vida”, así como aquéllas basadas en compartir universos simbólicos o intersubjetividades. Es así como la búsqueda del trascendental propia del análisis de la filosofía primera puede proporcionarnos un fundamento de lo social compatible con la idea de sociedad mundial. Pero no como idea, sino como la única sociedad real.

Sin embargo, sólo tres años después de finalizar su tesis doctoral, González desarrolla una crítica a elementos esenciales del *realismo trascendental* de Zubiri. Aún partiendo del mismo propósito de fundar transcendentamente una concepción de la unicidad de la realidad social, en este caso realiza un análisis de las estructuras de la *praxis*, como fundamento de la socialidad, apelando con ello a la *praxeología trascendental* como filosofía primera (A. González 1997). No puede ser objeto ni propósito de esta investigación detallar las diferencias y similitudes de las *hábitos sociales* zubirianas con las *actuaciones* que establecerá González posteriormente como el momento estructural de la *praxis* característico del logos, ni valorar si la crítica de González a la anfibiología del concepto de realidad en Zubiri presenta objeciones decisivas o simplemente añade a lo avanzado por Zubiri una extensión del análisis de los actos de aprehensión a todo tipo de acto (Corominas 1999, 257). Sea como fuere es la extensión y amplitud de dicho análisis sobre los actos en los que nos detenemos a continuación y en los que fundamentaremos la acción social, el sistema social y en último término la realidad social y la sociedad mundial.

Frente a la vías de investigación filosófica que se refieren bien a una subjetividad pura, o bien a intersubjetividades trascendentales, Antonio González en su

²¹ A sabiendas de que no es nada preciso utilizar el término “epistemológico” para definir la filosofía zubiriana puesto que como hemos visto brevemente toda su producción en forma de filosofía primera constituye una suerte de ontología y epistemología radicalmente integradas. Lo hacemos aquí tan sólo con el propósito de subrayar que su reflexión sobre la intelección nos proporcionará elementos relevantes desde el punto de vista epistemológico esenciales para esta investigación.

búsqueda de una filosofía primera radical, y asumiendo la misma como crítica radical de cualquier presupuesto, parte de sendas críticas al idealismo trascendental de Husserl y al realismo trascendental de Zubiri (A. González 1997, 31-42) y apuesta por tomar la facticidad de los actos como punto de partida para el análisis filosófico. Distinguiendo convenientemente el análisis de la teoría como quehacer filosófico, de acuerdo con la propuesta husserliana y zubiriana de ir a las cosas más que a las conceptualizaciones, es decir, contemplando el análisis como una permanente aproximación asintótica a las verdades primeras, mientras que las diferentes teorías de una u otra forma abordan las condiciones de posibilidad de los actos, su origen o su efecto en los sujetos, estableciendo con ello presupuestos de distinto tipo. La filosofía así se reconoce como una tarea permanente de reconocimiento de los presupuestos para huir de ellos, para evitarlos en su análisis que desde esta consideración crítica y radical se empeña en remitirse a verdades simples y accesibles para cualquiera, sea cual sea su estructura conceptual, su estructura lingüística o el momento histórico en el que desarrolle su vida, de tal forma que puedan considerarse como verdad primera infundada, es decir inmediata. Así entendido, el quehacer filosófico definido como un método analítico se presenta con un fuerte carácter dialógico, pero no porque disertar sobre el diálogo mismo como hace algún subjetivismo moderno cuando señala que la única alternativa es el discurso sobre el discurso (Habermas, Gadamer) sino elaborando un discurso accesible para todas las personas con independencia de sus presupuestos, hablándole a cada quien de lo que le resulta más inmediato: sus propios actos, no en cuanto suyos, sino en cuanto actos.

Justamente por eso, la mayéutica permite un auténtico diálogo, mientras que la investigación sobre las condiciones de posibilidad de nuestros actos, en la medida que se aleja de una verdad accesible para cualquiera y nos introduce en la zona oscura de los presupuestos, corre más fácilmente el peligro del dogmatismo. La verdad simple de nuestros actos, incluso cuando la hayamos descubierto mediante un diálogo filosófico, tiene una firmeza mayor que cualquier verdad predicativa y que cualquier presunta condición de posibilidad de nuestro discurso. Ello no obsta, como hemos dicho, para que la conceptualización de esa verdad primera sea siempre

susceptible de mejora, precisamente en el transcurso del diálogo (A. González 1997, 79).

A partir de esta intuición y con la explícita intención de partir del análisis de las verdades primeras, González propone rechazar las teorizaciones sobre la realidad transcendental y sobre el subjetivismo o intersubjetivismo transcendental para limitarnos a analizar los actos humanos, prescindiendo de todas las explicaciones que puedan dar razón o afirmación de los mismos, independientemente de que éstas sean sobre la realidad o sobre el sujeto. Con ello, no estamos haciendo algo tan absurdo como negar la existencia de la realidad ni la del sujeto, sino que limitamos nuestro interés sobre ellas en tanto en cuanto que forman parte de los actos, es decir de alguna forma sí dejamos de tener en cuenta su carácter transcendental para el análisis. La aceptación del quehacer en filosofía primera como una aproximación asintótica nos obliga a reconocer con honestidad que las verdades primeras son pura facticidad, y que se resisten a convertirse en afirmaciones apodícticas o de cualquier otra clase, no se trata de encontrar la proposición verdadera sobre la que fundamentar todas las demás proposiciones²², en realidad la verdad de los actos es una verdad extralingüística (A. González 1997, 68).

En este punto cabe mencionar que González se aleja en su camino de otras reflexiones que tienen gran impacto en el ámbito de la sociología y que, además, presentan fundamentaciones filosóficas consistentes. Nos referimos a la reflexión de Pierre Bourdieu en la que, a partir del estructuralismo del lenguaje, realiza un camino diferente para llegar a conclusiones bastante asimilables. La propuesta de Bourdieu de recoger las ideas de Saussure y proponer la idea del estructuralismo genético es un intento inscribible en la tradición vitalista, que le lleva en último término a apostar por una sociología reflexiva que trata de vincular las esferas objetiva y subjetiva de lo social, superando los dualismos de la sociología tradicional (Bourdieu 1988). Se centra, en definitiva, en las actividades de la gente que al mismo tiempo configuran la estructura y son configuradas por la estructura

²² Al estilo del intento del primer Wittgenstein del *Tractatus*, que nos llevaría hasta el “trilema de Münchhausen” formulado por Albert, citado en (A. González 1997, 48).

del mundo social. La crítica de Bourdieu al estructuralismo objetivista, tanto de Althusser como de Parsons, consiste en denunciar la visión mecanicista de la conducta humana determinada por las estructuras sociales olvidando que la vida social es un logro de actores que presentan habilidades en sus actividades. Crítica que puede ser comparable a la mencionada que González realiza al concepto de realidad como estructura de Zubiri que le sugiere indagar en los actos humanos. Pero ambos, Bourdieu y González tratan de evitar con esta crítica la caída en el subjetivismo clásico de la fenomenología, al constatar por diferentes vías que las relaciones sociales y los valores contenidos en ellas no emergen automáticamente —mecánicamente— de las situaciones sociales sin ser tocadas por las fuerzas e influencias de las estructuras sociales. Esta particular síntesis es de gran importancia para enfrentar el problema de la Estructura/Agencia que protagoniza algunas discusiones en el ámbito de las Relaciones Internacionales y de la Economía Política Internacional como veremos más adelante. Puesto que en la función de Agencia los individuos o actores de un sistema ejercen dicha función pero dentro de las convenciones sociales existentes, en relación intrínseca con los valores y sanciones que configura la estructura social, de forma que dicho comportamiento está constreñido socialmente por predisposiciones sociales, convenciones, reglas, etc. Esta estructura social constituye el campo de las relaciones sociales que no se reproducen en el vacío sino como resultado de unas relaciones de poder determinadas. En la consideración de la estructura como “campo” encontramos otra referencia común con la filosofía de Zubiri y su adopción por parte de González, puesto que a esta realidad “campal” no pueden serle ocultadas ni obviadas la característica co-determinación que en respectividad tiene la realidad humana personal, individual. Por eso Bourdieu rechaza en su propuesta de método de investigación sociológica la división entre investigador e investigado, de la misma forma que hemos asumido la superación de la división epistemológica entre el sujeto y el objeto. En definitiva, tanto Bourdieu para su preocupación respecto del método de una sociología reflexiva, como González en su intento de fundamentar una filosofía primera, acuden respectivamente a las actividades humanas, el sentido práctico para el francés, y los actos para el filósofo español. Las diferencias entre ambas fundamentaciones de la praxis humana radican en la diferente concepción del concepto clave que ambos utilizan para

sostener la indagación sobre la misma. El “habitus” en Bourdieu se conforma con recoger la concepción tradicional que la sociología ha desarrollado para este concepto, refiriéndose con ello al producto de las estructuras constitutivas de un particular tipo de entorno social e histórico, subrayando su predisposición a actuar como estructuras estructurantes y explicando así el fundamento no consciente de las acciones (Bourdieu 2008). González advierte que el concepto zubiriano de “habitud” proporciona una radicalización y una precisión del mismo, que al subrayar su carácter físico y su referencia a las cosas, permite entender que se trata de modos de habérselas con las cosas que están dotados de realidad física, para lo que será necesario establecer en qué consiste la realidad física de la habitud social y cómo se vinculan con la intelección (A. González 1994, 145-146). Lo que veremos un poco más adelante.

Por ello, aceptar que la verdad de los actos es una verdad fundada extralingüísticamente no supone renunciar a la posibilidad de la filosofía primera como fundamentación de todos los saberes y con ello la necesidad de entregarse al escepticismo. El hecho de que las evidencias de cualquier análisis sean siempre relativas a un sistema conceptual determinado, no hace imposible la evidencia. Tan sólo nos obliga a reconocer que ninguna evidencia concluye el mismo análisis, que siempre puede mejorar sus sistemas conceptuales. En palabras de González

De hecho, todo análisis de nuestros actos [...] implica que podemos “transcender” el fugaz “ahora” de cada acto para detenernos en una consideración pausada de sus características. Ahora bien, si esto es así, ¿no estamos reconociendo una “transcendencia” a nuestros actos, perdiéndonos por las mismas sendas por las que se desviaron Husserl y Zubiri? ¿No estaremos desertando del devenir y refugiándonos más allá de los actos, en una idea intemporal de los mismos? (A. González 1997, 74)

Más bien al contrario, nuestro análisis ha de encarar el devenir mismo, de tal manera como el dinamismo es constitutivo de la realidad, tal cual vimos en el capítulo anterior. Y en el devenir constante lo que hay de forma primordial y

accesible para todos sin excepción son nuestros actos liberados de todas aquellas *fijaciones* con que las diferentes tradiciones de pensamiento ha tratado retenerlos y ponerlos a salvo de la facticidad misma. En este sentido es conveniente evitar asumir cualquier teorización, por más éxito que haya tenido en la historia del pensamiento, como fijación de las verdades primeras de los actos, independientemente de que dichas tradiciones de pensamiento sean de carácter sustancialista (Aristóteles), subjetivista y/o idealista (Husserl, Kant), intelectualista (San Agustín, Descartes), empirista (Hume), activista (Marx), hermenéutica (Heidegger, Gadamer) o pragmatista (Blondel, Habermas). De alguna forma todas y cada una de esas tradiciones incorporan a los actos mismos presupuestos que tratan de explicarlos, y por lo tanto no pueden ser asumidas con el mismo carácter de verdad primera que los actos mismos.²³

Los distintos tipos de configuración funcional de todos los actos humanos pueden denominarse con el concepto general de *praxis*, sin que dicha concepción suponga una explicación teórica ni ningún orden causal, se trata simplemente de una dependencia funcional de los mismos actos (A. González 1994, 187). Dicha dependencia funcional de los actos es la única forma en que podemos abordar el análisis de los hechos intelectivos cuando asumimos rechazar la indagación a partir de los presupuestos o concepciones que aborden la realidad (cómo la realidad se constituye en unidad de sentido) o el sujeto (cómo el sujeto constituye la unidad de lo percibido). La dependencia funcional de los actos nos indica el camino para el análisis que no es otro sino abordar su estructura en tanto que sistema, y no en tanto que produce una unidad de sentido. El primer nivel de estructuración de nuestros actos no son las puras sensaciones, que en el pensamiento clásico han sido la habitual “puerta de entrada” para la explicación del conocimiento. Precisamente y asumiendo la concepción de *aprehensión primordial* de Zubiri, podemos comprender que no hay sensaciones sin afecciones o sin voliciones. No tenemos sensaciones puras, sino que las sensaciones siempre se corresponden con la modificación de un tono vital, con una afección, de la misma forma que se corresponden siempre con una volición, entendida como una

²³ Sobre este particular desprendimiento de los diferentes presupuestos véase el sintético y lúcido recorrido que plantea (A. González 1997, 50-65).

tendencia básica de atracción o aversión hacia las cosas percibidas. Sensaciones, afecciones y voliciones constituyen la estructura básica de los actos, de la forma en que hemos establecido que se constituye estructuralmente la realidad, constituyendo sistemas no reducibles a sus notas, que no son sino notas-de. Así, el sistema básico de nuestros actos perceptivos, hallado nada más que mediante el análisis de los actos, es lo que denominamos *acción*.

Pues bien a esta dependencia funcional entre sensaciones, afecciones y voliciones la podemos denominar “acción”. La acción, así entendida, es un sistema integrado por tres tipos de actos: sensaciones, afecciones y voliciones (A. González 1997, 87).

Dinamismo creativo y transformador de realidad en la praxis

Ciertamente, estos sistemas funcionales de actos que son las acciones están estructurados de forma que su análisis nos proporcionará algunas conclusiones o principios que podríamos denominar epistemológicos. Lo veremos en seguida. Antes, concluyamos anticipando aquí cuáles son los modos de estructurarse que tienen los actos, que no se agotan en el de las acciones. La *praxis* engloba junto con el momento de la acción como sistema primario constituido por sensaciones, afecciones y voliciones, otros dos momentos: el del sentido (o intencionalidad) y el de la racionalidad. Son las actuaciones y las actividades.

En primer lugar y junto con la pura estructura sistemática que suponen las acciones, las *actuaciones* son acciones con sentido, es decir, orientadas y aprendidas (fijadas) puesto que no tenemos que determinar su transcurso cada vez que las emprendemos (comer, tomarse un café, caminar, etc.). En las actuaciones tenemos además de los actos sensitivos (sensación, afección y volición) el acto de intelección de “sentido” de lo que hacemos, que podemos llamar “intención” o “entendimiento” designando con ello nada más que el acto por el cual inteligimos o entendemos el sentido de una acción (A. González 1997, 110). Es el acto intencional que no es aún el acto consciente, sino previo al mismo, se

correspondería en cierto modo con actuaciones inconscientes. La actuación representa una nueva configuración funcional de los actos distinta de la acción, puesto que aparece como un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales (A. González 1997, 112). El carácter intencional exige una referencia al pasado, no podemos inteligir el sentido de las acciones si no es acudiendo a otras acciones pasadas, que funcionan como una especie de esquema de entendimiento: el "*esquema intencional*". Así las sensaciones, afecciones y voliciones quedan orientadas por un sentido, que las convierten en percepciones, emociones y deseos. No se trata de una orientación posterior a las meras acciones cronológicamente hablando, sino que sensación e intención de sentido conforman una unidad estructural, tal y como también se ha aducido desde la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty 1975). Esta orientación es en cierto modo un cerramiento de las acciones, pero no definitivo, puesto que los esquemas intencionales que estructuran nuestras acciones no son definitivos, sino que son susceptibles de reforma (A. González 1997, 116).

En segundo lugar, con frecuencia los esquemas intencionales no son suficientes para orientar nuestras respuestas, puesto que pueden entrar en conflicto varios esquemas intencionales, de forma que se produce la necesidad de realizar una elección de las diferentes posibilidades de actuación mediante otros recursos distintos de los esquemas de intención. Es el paso de la actuación a la *actividad*, que aporta una novedad en la configuración funcional, puesto que a las sensaciones, afecciones, voliciones e intenciones, se le añaden los *actos racionales*, cuya principal característica es que incluyen un modo intelectual que trata de saber qué son las cosas independientemente de nuestros actos, más allá de ellos. Los actos racionales se muestran así como una actividad, de forma muy congruente con la concepción zubiriana de la razón que define más precisamente como *marcha* (Zubiri 1983, 296), de forma que los actos racionales son un dinamismo que, partiendo de lo actualizado en nuestros actos se pregunta por su fundamento real, y a partir de ese fundamento vuelve a nuestros actos explicando lo que hay actualizado en ellos (A. González 1997, 152). Así explica Marx el método de la economía política, y el carácter crítico de nuestros actos racionales, puesto que son capaces de distinguir entre lo real y las siempre insuficientes explicaciones de lo

actualizado en nuestros actos como realidades. Esta permanente insatisfacción constituye el rechazo de la identificación hegeliana entre razón y realidad al mismo tiempo que la consideración radical y constitutivamente crítica de los actos racionales y por extensión del conocimiento.

Estos actos racionales se realizan para apropiarnos de una de las diferentes posibilidades de intelección que se muestran ante nosotros. No es posible prejuzgar de momento que el acto racional siempre “acierte” a la hora de saber qué son las cosas *realmente*, es decir con independencia del hecho de que las percibamos (de ser así, ya tendríamos resuelta nuestra propia teoría del conocimiento), pero sí parece innegable que en la actividad existe una apropiación determinada de posibilidades y que en esa apropiación hay cierto nivel de selección racional, un momento creativo de *postulación* de lo que las cosas serían realmente. De nuevo, no podemos comprender cronológicamente este acto racional respecto del resto de actos, sino que tenemos que afirmar que los actos racionales no son algo ajeno ni previo a nuestra *praxis*.

Contra toda escisión entre razón y actividad hay que señalar enérgicamente que los actos racionales, lejos de moverse en un ámbito distinto al de la praxis, son justamente un momento constitutivo de la estructura interna de nuestra actividad (A. González 1997, 150).

Merece la pena detenerse un momento en el carácter creativo y transformador de los actos racionales, es decir, de nuestras actividades. Son creativos en varios sentidos, desde su orientación hacia el futuro (futurición) en tanto que *preparan* la respuesta que ellos mismos son, pasando porque lo que estos actos racionales proponen es adelantar una explicación de la realidad de las cosas, es decir *postulan* sobre la realidad, y en cuanto que los actos racionales contienen un elemento innovador puesto que son capaces de crear nuevos esquemas intencionales cuando los disponibles no son suficientes para explicar las situaciones que nos encontramos. Este *futurible* propio de la actividad, que consiste en postular lo que la realidad es independientemente de nuestros actos, configura efectivamente un movimiento, una marcha, un dinamismo al fin y al cabo de nuestra inteligencia

sentiente (Zubiri 1983, 296). Un dinamismo por el cual la actividad racional no sólo se limita a descifrar las posibilidades de nuestra actividad, sino que postulando sobre la realidad trata de indicarnos cuáles son las posibilidades de las cosas mismas, es decir, las “tendencias reales”. Ya se vio *ut supra*, en el capítulo anterior, de qué forma las cosas reales presentan dinamismos en los que se inscriben esas diferentes posibilidades. Si en el ámbito de las actuaciones, recordemos, las cosas están alteradas de acuerdo a los esquemas intencionales de los que disponemos, en el de las actividades, por la intelección racional sobre la realidad de las cosas que se da en dichas actividades, procedemos a una transformación de la realidad. Este continuo dinamismo que podríamos describir como percepción de la alteridad, creación mediante postulación, transformación por la apropiación de posibilidades mediante la actividad constituye un estar haciendo más que un hecho finalizado. Describe básicamente el proceso de la experiencia que pasa de la inquietud por no saber lo que son las cosas realmente a la apropiación de una posibilidad que a su vez abrirá nuevas situaciones, cerrándose aquélla sólo de forma provisional (A. González 1997, 153-155). Este dinamismo característico de los tres momentos en que se estructura la praxis, acción, actuación y actividad, nunca se produce de forma aislada, puesto que no se producen actos que puedan considerarse estrictamente individuales. Retomemos entonces el análisis de la acción como sistema funcional y veamos con cierto detenimiento en qué medida es cierta dicha afirmación y qué alcance y consecuencias tiene para completar el análisis del conocimiento a partir del puro análisis de nuestros actos, es decir de la praxis.

Fundamentos para una concepción integral de la sociedad a partir de la praxis

El carácter social y el carácter personal de la praxis no sólo no son opuestos, como se han considerado muchas veces, sino que son congéneres, puesto que tienen una raíz común que se da ya en la más simple configuración de nuestra praxis, en las acciones entendidas como sistemas funcionales de los actos. Esa raíz es precisamente la *alteridad radical* tal y como denominamos con Zubiri, Ellacuría y González a la forma característica en que todas las cosas actualizadas son

radicalmente “otras” respecto al acto en que se actualizan, respecto a los actos intelectivos. Esta misma alteridad es en la que se fundan tanto el carácter personal como el carácter social de nuestras acciones. En ellas, se produce una *distensión* entre los tres actos, las sensaciones, las afecciones y las voliciones. Es decir, que aunque los tres tipos de actos juntos configuren funcionalmente todas las acciones, presentan una autonomía entre sí puesto que, a diferencia de lo que sucede con el resto de animales, en la inteligencia sentiente las sensaciones no predeterminan una respuesta. Es el carácter abierto de nuestras acciones, que desde el principio permiten voliciones diversas debido a la alteridad radical que aparece en ellas. Esa distensión de las acciones, su apertura, es el carácter personal de las mismas, distinto y anterior a cualquier modo de conciencia o de reflexión sobre los mismos actos. Esa reflexión sucederá en el momento ulterior propio de las actividades, en el modo de estructurarse racionalmente nuestros actos. Es, en definitiva, un carácter personal que se produce con inmediatez en la acción personal misma. Pero por otro lado aunque al mismo tiempo, esa inmediatez anterior a la conciencia, el carácter personal que se da en las acciones mismas y que refiere a un momento primordial de intimidad, no es una intimidad privilegiada ni anterior a la inmediatez con que me siento “otro entre otros” (A. González 1997, 95). No sólo me siento a mí mismo en alteridad radical respecto de mis propios actos, sino que también con esa misma alteridad siento todas las demás cosas y personas. Todas las cosas se actualizan con esa misma alteridad radical en nuestros actos, antes de cualquier razonamiento o intelección de sentido, pero no remitiendo lo otro a nuestros actos como sugiere el desarrollo de la conciencia en Husserl, sino que todas las cosas actualizadas como “otros” quedan referidas nada más que a sí mismas. Esta alteridad radical fundada nada más que en nuestras acciones es la raíz común de la *personalidad* y la *socialidad* de la praxis.

De esta forma los otros forman parte de mi propia intimidad, puesto que en el mismo momento en que dispongo de mí mismo ya están presentes en mis acciones. Antes de ser consciente de ello y no como algo que aparece ante mi conciencia de mí mismo como estableció el subjetivismo moderno. El carácter social de la praxis es anterior y en ese sentido más radical que cualquier postulado subjetivista, está incrustada en la facticidad misma de la acción humana. Es más, los otros no están

ante mí como un conjunto de propiedades dotados de su propia alteridad, sino que al hacerlo se constituye el *poder social*, puesto que se insertan en el transcurso de la propia acción, ya habíamos dicho que con igual inmediatez y a partir de la misma distensión que se produce en nuestras acciones primeras. Esta inserción de los otros en el transcurso de la acción supone una determinación de la estructura interna de las acciones, de la misma forma que mis acciones suponen una intervención sobre el transcurso de las acciones de los otros (A. González 1997, 96).

¿De qué forma intervienen los otros en mis acciones y por lo tanto en la socialidad elemental y primordial que se constituye en ellas? ¿De qué tipo es esa intervención además de ser constituyente de la misma praxis? Los otros aparecen en mis acciones interviniendo en el acceso a las cosas, permitiéndome o impidiéndome el acceso a las cosas. En ese sentido y retomando la idea expresada en el capítulo anterior sobre el carácter económico de la socialidad y la historia, la dimensión económica es un momento constitutivo de la socialidad de la acción.

La socialidad de las propias acciones es “económica” porque incluye la lucha por el acceso a las cosas (A. González 1997, 98).

En la mayoría de las tradiciones de pensamiento y teorías sociales contemporáneas, la socialidad de las acciones se produce cuando entran en juego los símbolos o el lenguaje. Weber, Mead, Habermas y Luhmann coinciden en ello sin haber caído en la cuenta de que en el momento constitutivo de la acción misma ya se produce una comunicación elemental, en tanto que el carácter personal y social de las acciones se fundan inmediata y conjuntamente. Tan elemental que es más radical que la comunicación simbólica o lingüística, puesto que es independiente de todo lenguaje. Es la comunicación que se da en la pura facticidad de nuestras acciones. Lo cual no obsta para que en los modos de estructurarse la praxis más allá de las acciones, en las actuaciones y en las actividades, en los que entra en juego el simbolismo y el lenguaje sean pertinentes realizar los análisis que se producen en forma de comunidades de sentido o epistémicas (Adler, Haas) o en forma de la “acción comunicativa” (Habermas), o en forma de una “ética del

discurso" (Apel), pero discutiéndoles sus propósitos de fundamentación de lo social. Pero toda comunicación lingüística se funda en esa comunicación elemental e inmediata que se da en el momento constitutivo de la praxis, el de las puras acciones. Es posible por lo tanto, realizar una crítica a la absolutización del lenguaje que tanta influencia tiene en la filosofía contemporánea y en la tradición de las teorías sobre la sociedad (Dussel 1993, 285, citado por González, 1997).

Más allá de la comunicación elemental en las acciones, en las actuaciones es donde se presentan las dimensiones lingüísticas y sociales como dimensiones congéneres. Los *esquemas intencionales* que aparecen en el momento de las actuaciones son una orientación para entender las acciones y en ese sentido son *significados*. Tal y como González establece toda significación es actuacional. Y su carácter social es más evidente porque todos los símbolos (incluido el lenguaje que es un sistema de signos simbólicos) son signos convenidos. En efecto, lo que recibimos de los otros no es un discurso que me permite comprender, sino de forma más radical, recibimos un *esquema intencional* según el cual se organiza la acción que así comprendo.

Los demás determinan el sentido de mis actuaciones con anterioridad a todo diálogo y a toda pretensión consciente de orientación (A. González 1997, 125).

Ya se mencionó *ut supra* que las sensaciones, afecciones y voliciones de nuestras acciones se presentan ya cargadas de orientación y significación y así convertidas en percepciones, emociones y deseos que están socialmente configurados, en la medida en que están socialmente determinados en tal que signos (simbólico o lingüístico). Pero además de socialmente determinados, los signos pueden estar socialmente compartidos en la medida en que los otros determinan en mí los mismos *esquemas intencionales* que orientan sus actuaciones. Es el movimiento de constitución de los símbolos y su reversión sobre las acciones (Berger y Luckmann 1968, 66 y ss.; A. González 1997, 126). Pero esta socialidad de las actuaciones nos indica que las actuaciones forman sistemas de actuaciones con las actuaciones de los otros de forma intrínseca, igual que los esquemas intencionales que orientan

nuestras acciones están en función de otros esquemas. Todas las actuaciones son constitutivamente sociales, porque son actuación en función de otras. Si las observamos en tanto que unidad de sistema de actuaciones nos estamos refiriendo al *sistema social* o a la *sociedad*. A diferencia de la tradición funcionalista, estamos abogando porque los sistemas sociales se muestran integrados por la actuación entera y no sólo por los esquemas intencionales que les dan sentido. Por la misma razón nos aleja de cualquier reduccionismo idealista de lo social, que identifica ésta con sus signos o esquemas, como hace Habermas con la *acción comunicativa*.

La sociedad es un sistema de actuaciones, y no un sistema de signos (A. González 1997, 134).

Por lo tanto, para abordar una concepción integral de lo social no bastará con acudir a la socialidad de la comprensión o del sentido, sino que también habrá que tener en cuenta el carácter *económico* del que hablamos *ut supra* al fundamentar el carácter social de las acciones. La dimensión económica de las acciones, expresada en términos de permitir o impedir el acceso a las cosas, queda conservada en las actuaciones. No se trata de afirmar que el lenguaje y los discursos no tengan relevancia en la orientación de las acciones ni para el conocimiento de la sociedad, ya hemos dicho con énfasis lo contrario, pero sí de evitar reducir el sistema social al lenguaje y al estudio del mismo.

Aún hemos de detenernos en un par de aspectos más para comprender qué tipo de concepto integral de sociedad podemos construir a partir del análisis de la praxis, que nos permitirá completar los fundamentos ontológicos y epistemológicos para nuestra investigación. Además de una comprensión de lo social como estructural y dinámica, en la que la socialidad está fundada en la apertura creativa y transformadora de nuestra praxis más que en sustancialidades atribuibles a la misma sociedad, y en cuya estructuración y dinamismo la sociedad se nos presenta como una unidad caracterizada al menos por sus dimensiones económicas y comunicacionales de forma radical, la sociedad también presenta una dimensión ética igualmente fundada en el carácter moral del momento primordial de la praxis, es decir en el de las acciones. A lo largo de la historia se ha tratado la cuestión

moral a partir de la construcción de esquemas intencionales, como el de los bienes (Aristóteles), el del deber (Kant) o el de los valores (fenomenología). Sin embargo desde la filosofía primera se puede abordar la cuestión moral en el sistema de actuaciones anterior y comprensivo de todos esos esquemas intencionales. De esa forma no nos interesa la adecuación de los esquemas intencionales de las personas, sino comprender la dimensión moral de las actuaciones en sí mismas y en su integridad. Lo que exige establecer un criterio de bondad y maldad atendiendo a su carácter de acciones y no sólo respecto de los esquemas intencionales que las convierten en actuaciones tal y como ha sido tratada la cuestión moral preferentemente.

En este punto cabe mencionar que esta cuestión supone un alejamiento claro de aquellas teorías clásicas de las RRII para las que los factores ideacionales o los esquemas mentales suponen una realidad dada y terminada sin que sea objeto de su preocupación cómo se configuran, construyen y transforman esos factores ideacionales, de forma que por lo tanto asumen una influencia directa o mecánica de las ideas sobre las acciones, tal y como harían los enfoques “neo-utilitaristas” según la denominación de Ruggie para los enfoques neorrealistas y neoinstitucionalistas liberales (Ruggie 1998b, 856). Pero no por ello supone una asunción directa de las posiciones constructivistas que defiende el propio Ruggie, que en su propia clasificación sobre los constructivismos se incluye entre los *constructivistas neoclásicos* (Ibáñez 2015, 26; Ruggie 1998b, 881), para diferenciarse de aquellos que denomina *postmodernos* y *naturalistas*. En cualquiera de los casos, el pensamiento de Zubiri nos sugiere una crítica radical a las teorías constructivistas, basadas en el análisis de los aspectos normativos, los valores e intereses de los actores como configuradores principales del sistema social o del sistema internacional. Crítica que no pretende obviar ni rechazar la utilidad que un análisis de las reglas constitutivas, del lenguaje o de los significados intersubjetivos puede proporcionar a la comprensión de la sociedad internacional, pero que sí llama la atención sobre la consideración de dichos factores ideacionales como *notas-de* en la estructura de la realidad que sin embargo pueden ser fundamentados, como pretendemos, de forma más radical y primordial en las actuaciones. Lo que tendrá consecuencias en nuestra propuesta de comprensión

teórica de la sociedad internacional y sus derivadas aplicaciones como veremos en capítulos posteriores.

Respecto de la primera de las cuestiones que nos plantea la reflexión de González sobre la dimensión moral de las actuaciones, el carácter constitutivamente moral de nuestras acciones puede observarse en dos sentidos. En primer lugar en cuanto que las acciones son de carácter abierto y distenso, como ya hemos analizado antes, y por lo tanto nuestras acciones tienen un carácter “líbero” en la medida en que las respuestas no están prefijadas por las cosas que sentimos. En segundo lugar, los actos mismos son elementalmente malos cuando causan dolor, disgusto o aversión; y elementalmente buenos cuando causan placer, gusto o atracción. De esa forma, los bienes y males elementales son sociales cuando están infringidos por otros. Y pueden ser, por ejemplo económicos cuando esas intervenciones de otros en el transcurso de las propias acciones niegan o permiten el acceso a las cosas (A. González 1997, 104-5). Esto es importante porque todas las dimensiones “económicas” de la acción quedan conservadas, como acabamos de ver, en la actuación social, lo que nos indica que cualquier concepto sistemático de la sociedad tiene que incluir la dimensión “económica” de las acciones y las actuaciones (A. González 1997, 135), cuestión central para nuestro posterior análisis y comprensión de la mundialización, de enorme importancia en esta investigación. En este sentido el plano de las acciones es más radical que el plano de los valores, puesto que éste ya supone una intelección de sentido. Así la filosofía primera nos permite enfrentarnos a las dimensiones del mal que aparecen en las acciones mismas, y criticar a aquellas ideologías que se limitan a enfrentarlo en el plano de los valores o del diálogo, menos radicales que la verdad primera de las acciones.

La temporalidad de la praxis como fundamento historicista del conocimiento

El tiempo ha constituido una cuestión central en la filosofía moderna posthegeliana y particularmente en el siglo XX, mediante la tradición de pensamiento que puede hilarse a partir de Dilthey, Husserl y Heidegger y la que

representan entre otros Bergson y Ortega y Gasset. Para el propósito de carácter epistemológico que nos ocupa no son de tanto interés los resúmenes de dichas tradiciones, como subrayar el carácter polisémico del término tiempo que sin embargo fundan diversas perspectivas para el pensamiento. El tiempo biológico, el tiempo natural, el tiempo humano o el tiempo biográfico y el tiempo histórico son diferentes consideraciones de la vivencia del tiempo, o más aún, referencias a realidades vivenciadas distintas por más que todas ellas traten de expresar el *transcurso* del tiempo. Si consideramos por ejemplo el tiempo humano su particular configuración nos remite a la necesidad de superar la dualidad entre naturaleza e historia y afirmar que el ser humano es al mismo tiempo y unitariamente ambas cosas. Para explicar esto Zubiri recurrió a la contraposición entre Dilthey y Bergson, para quienes respectivamente el tiempo son una unidad de sentido y una unidad física (Ellacuría 1991, 316), lo que para su comprensión remite a las concepciones del transcurso del tiempo como *duración* y como *sucesión*, que en último término acabarán por remitir a aproximaciones científicas diferentes. En este sentido parece pertinente comprender que la comprensión del transcurso del tiempo siempre se produce como una comprensión de un proceso determinado al que hacemos referencia. El análisis de la estructuras temporales de la realidad humana que Ellacuría propone remite precisamente a los respectivos caracteres de la temporalidad en cada uno de los cuatro procesos que aparecen en la realidad humana: la sucesión a los procesos físicos, la edad como procesos biológicos, la duración como procesos psicológicos y la precesión como procesos biográfico-históricos (Ellacuría 1991, 332). Tiempos todos ellos que se hacen presentes en la historia en tanto que en ésta entran a formar parte elementos naturales, biológicos, psicológicos y biográfico-históricos, y tendríamos así las consideraciones propias del tiempo cósmico, de la periodificación de la historia, de la duración histórica y de la futurición de la historia. Esta permanente e irrenunciable referencia al futuro, anclada como vimos en la apertura estructural de nuestros actos configurados como acciones, y expresada en el momento de los actos racionales orientados hacia el futuro, es la propia de la historia, por más que la presencia de dicha futurición pueda ser muy distinta en unos momentos y en otros de la historia, o en unos pueblos de otros según sus diferentes estatutos históricos (Ellacuría 1991, 348). Efectivamente, en el análisis de los actos que

González nos propone como filosofía primera, encontramos un tercer momento de estructuración de la praxis, las actividades, que se caracterizan por una apertura expresada en términos de futurición, de creatividad, postulación y transformación de la realidad. Es lo propio de la actividad histórica.

Si atendemos en primer lugar al anclaje que sirve de fundamentación a la historicidad de nuestra praxis, hemos de advertir de nuevo al menos dos tipos de transurrencias radicalmente distintas. La propia de nuestras acciones, que *suceden* sobre una línea antes-ahora-después con la que señalar la transurrencia de los actos que integran la acción y que denominamos *duración*. Y por otro lado la transurrencia de las cosas actualizadas en los actos que es lo que denominamos *sucesión*.

Todo ello significa que hay distintos tipos de temporalidad. No es igual la transurrencia como sucesión que la transurrencia como duración. En el caso de la sucesión, cada "ahora" deja de existir para dar paso al "ahora" siguiente. En cambio, en la duración, el "ahora" de la sensación se actualiza en el "ahora" de la afección, y el "ahora" de la afección se actualiza en el "ahora" de la volición (A. González 1997, 101).

Las implicaciones de estas diferentes clases de temporalidad para el análisis de lo social serán importantes, en tanto que si hemos definido lo social como la incorporación inmediata de los otros en la misma estructura de nuestra praxis, éstas aparecen como sucesión de movimientos, pero al mismo tiempo al incorporarse en la acción, forman parte de la duración de la propia acción. Así el *tiempo social* será entendido como una duración de sucesiones (A. González 1997, 102), lo que vendría a resolver algunas contradicciones entre la sucesión constante del devenir y la perdurabilidad de lo situado en un momento particular, la conexión entre lo diacrónico y lo sincrónico que, desde el punto de vista de epistemología de lo social tiene una gran repercusión. Esta consideración del *tiempo social* a la que González llega tras el análisis fenomenológico de la praxis, no dista apenas de la *estructuración del tiempo* que sugiere Giddens en su intento de teorización de lo social (Giddens 1995, 153 y ss) también a partir de postulados

filosóficos de raíces similares, en tanto que parte de las ideas de tiempo de Husserl y de Heidegger. Con ello Giddens trata de preservar la *praxis cotidiana* siempre nueva al tiempo que se da en una sociedad que continúa reapareciendo constantemente, distanciándose –distanciándonos- de la aproximación propia de Parsons a la estructura de la acción social como explicación de lo social mediante la pregunta sobre la posibilidad del orden social.

La praxis como fundamento de una sociedad mundial

En este punto llegamos al corolario de nuestro marco de análisis epistemológico, ocupándonos aún brevemente de las posibilidades de afirmación de una sociedad mundial que responda adecuadamente al estrechamiento de los vínculos humanos que ahora observamos gracias a las evidencias acaecidas en este momento histórico de mundialización. En realidad no pretendemos establecer un cambio de época y por lo tanto de nuevas necesidades ontológicas y epistemológicas para explicarlo. Más bien, se trataría de afirmar la existencia de una sociedad mundial en su carácter más radical por más que podamos reconocer que en tiempos más bien recientes es cuando se está actualizando como historia, lo que Ellacuría denomina *históricamente real*:

Puede decirse que la historia ha entrado hace poco en una nueva época, en una distinta altura de los tiempos, caracterizada tanto por su unidad universal real, históricamente real, como por la posibilidad, asimismo históricamente real, de tener que contar con su propio final, esto es, con un final que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo (Ellacuría 1991, 372).

Ya hemos explicado más arriba cómo la vinculación que se establece en el contexto de mundialización no es una vinculación sobre un sistema de símbolos de forma que se produzca entre quienes compartan dicho sistema. El vínculo es más radical, puesto que se trata de una vinculación en el sistema de actuaciones. Por ejemplo muchas interacciones de tipo económico, como las que pueden consistir

simplemente en impedir el acceso de otras personas a ciertos bienes, no exigen compartir vínculos simbólicos. Normalmente cristalizan en estructuras de poder mediante las que unos actores marginan sistemáticamente a otros (A. González 1997, 135-6). Por lo tanto los límites del sistema social no son los límites del sistema simbólico, quienes comparten sistemas simbólicos pueden estar determinando muchas actuaciones de otros que no los compartan.

Esto significa que la mundialización de los vínculos sociales se produce con independencia de que haya un entendimiento entre los actores sociales (González 1997, 136 en nota al pie).

Podríamos advertir de que éste es el punto de partida fundamental que un marco praxeológico nos proporciona para comprender de forma amplia el conjunto y el alcance de los vínculos humanos adecuadamente. De forma que nos permita reflexionar críticamente sobre la sociedad internacional desde una perspectiva no reduccionista sino completamente adecuada a la realidad. Tal y como se propone Canales al realizar un ejercicio en algún sentido similar respecto de los actuales problemas de integración social, cultural y política del pueblo Mapuche.

Se trata entonces de subrayar el carácter integral de las actuaciones humanas, que incluye tanto la totalidad de las dimensiones de lo humano (la social, política, economía, cultura, etc.) como también la totalidad de sus interacciones posibles. Es decir, la sociedad del presente es y debe ser concebida como un "sistema de actuaciones" y no como un sistema de signos, que reduce el estudio de la cuestión social a la problemática del estudio de sistemas de sentido. O, de otro modo, la sociedad no puede ser concebida como un mero sistema de esquemas intencionales, sino más bien, como un sistema de actuaciones sociales (Canales 2007, 9-10).

Esto es relevante para poder realizar una reflexión crítica de los procesos sociales contemporáneos y, en particular, el que nos ocupa relativo a la sociedad internacional en tiempos de globalización. No sólo por la necesidad expresada de atender correctamente la totalidad de las dimensiones y sus interacciones, sino

para tratar de alcanzar una comprensión crítica tanto de su evolución histórica como de sus posibilidades en tanto cuanto estrategias de desarrollo. Una historia comprendida como un sistema de posibilidades, que a partir de las actividades han sido o son desarrolladas u obturadas. La pluralidad de identidades y sentidos que pueden apreciarse en la realidad histórica de la sociedad mundializada queda así no sólo permitida o posibilitada, sino más aún, requerida al pensar una integración no como entre elementos homogéneos o entre discursos y sociedades diferenciadas, sino más bien como un sistema estructurado de actuaciones al que podemos acceder mediante el análisis de la praxis.

Para lograr este objetivo es clave la idea o el concepto de 'sistema'. Precisamente porque lo propio del mismo es que cada uno de sus momentos está en constitutiva dependencia de los demás; independientemente de si estos momentos tienen la cualidad de lo igual y homogéneo o de lo diferente y heterogéneo. Por tanto, a través del concepto de 'sistema' podemos conceptualizar la integración social de sociedades no homogéneas o que se constituyen como unidades ampliamente diferenciadas. [...] Incluso las asimetrías sociales como el colonialismo y las estrategias de exclusión social, entre ellas el imperialismo y el terrorismo, son configuradoras del mismo sistema de actuaciones sociales. Pero también los son todas las diversas estrategias emancipatorias y liberadoras que surgen en su seno (Canales 2007, 10).

Conclusiones del capítulo

A partir de la filosofía de Zubiri, inscrita en un tiempo histórico concreto caracterizado por la crisis del pensamiento filosófico incapaz de dar respuesta al avance del conocimiento científico positivista, hemos asumido la consideración radical de filosofía primera siguiendo el abordaje que Antonio González hace de la misma. La filosofía primera se encuentra, así, en estrecha relación con las ciencias positivas en una suerte de interrelación dinámica que al mismo tiempo reconoce la existencia de presupuestos filosóficos en el punto de partida de cualquier conocimiento, y exige a dichos presupuestos ser criticados radicalmente a la luz de

los nuevos avances de la ciencia. De esta forma, indagaremos sobre cuestiones centrales para el marco epistemológico de las ciencias sociales en general y para esta investigación en particular.

Para ello, la crítica que el concepto de Inteligencia Sentiente de Zubiri establece a la separación clásica entre el objeto y el sujeto nos sitúa ante una reflexión de carácter epistemológico que se funda en la consideración ontológica de la realidad como respectividad del ser humano con las cosas reales. A partir del análisis originariamente fenomenológico del hecho de entender, Zubiri nos ayuda a rechazar la idea de que la realidad está ahí para ser entendida o sentida diferenciadamente. Ni esto es así, ni hay diferencias cronológicas entre saber y realidad, puesto que ambas son congéneres, ambas se constituyen así mismas en el acto de entender. Es en esta conclusión en la que nos distanciamos de la tradición fenomenológica husserliana y sus derivados en cualquier forma de subjetivismo transcendental, puesto que el conocimiento no se deriva de un acto conceptivo del entender, sino de la misma puesta en realidad del sujeto como parte de la misma. Lo constitutivo del conocimiento no es esta puesta en marcha del sujeto, sino su modo particular de habérselas con las cosas estando con ellas. Es la transcendentalidad de la realidad zubiriana. No obstante, hemos fundamentado esta particular relación en respectividad tomando en cuenta la consideración de Husserl sobre la intersubjetividad transcendental que tantas repercusiones tendrá posteriormente para la teorización de las ciencias sociales, asumiendo que la libera del solipsismo con que ha sido criticado el subjetivismo, pero cuestionando que el carácter transcendental se produzca en esa suerte de relación intersubjetiva, cuando el análisis del hecho de la intelección ya situó el conocimiento en estrecha relación mutuamente constitutiva con la realidad.

El potencial de esta reflexión filosófica para las teorías sociales ha sido desarrollado por González, asumiendo la tarea crítica de la filosofía primera pero cuestionando, o dejando de lado los presupuestos sobre la transcendentalidad de la realidad zubiriana, y realizando un análisis de los hechos básicos, primordiales, es decir, de los actos humanos. En esta pura facticidad de las acciones humanas hemos seguido las reflexiones de González para fundamentar una consideración de

lo social en un carácter particular de dichos actos a partir de las hábitos sociales. Que estando estructuradas, sin embargo, permiten considerar la capacidad de dichos actos a su vez como estructurantes de la realidad social. Al estilo de la superación que Bourdieu realiza de la problemática Estructura/Agencia, centrándose en el sentido práctico, pero a diferencia de él subrayando su carácter extralingüístico, lo que nos permite asumir la primordialidad epistemológica del conocimiento en un momento dialógico y, por lo tanto, consistente con el pluralismo metodológico, pero no como un diálogo intersubjetivo, sino un diálogo que se orienta a la reflexión sobre la misma facticidad de los actos, o sobre el “sentido práctico” de Bourdieu, pero extralingüísticamente analizado. Es lo que hacemos a partir del análisis de los momentos estructurales de los actos atendiendo a su dependencia funcional que no es sino la praxis, que engloba los momentos estructurales intelectivos como acción constituida por la dependencia funcional de sentimientos, voliciones y afecciones; la actuación incorporando la intencionalidad y el sentido; y la actividad incorporando la racionalidad. De esta forma, podemos rechazar la racionalidad como una esfera radicalmente separada de la praxis, para más bien al contrario, asumir su intrínseca relación en el dinamismo propio de la praxis.

Praxis que incorpora en su misma constitución su carácter personal y social, fundados en la alteridad radical con que se producen las acciones humanas. Alteridad que por sí misma configura una socialidad irremediable en nuestras acciones, por más que las mismas sean constatadas como acciones personales con capacidad de modificar aspectos de dicha socialidad. Socialidad y personalidad tiene su raíz común como praxis en nuestras acciones. Así, nos distanciamos de las teorías funcionalistas de la socialidad, en tanto que entendemos a la sociedad como un sistema de actuaciones, por lo tanto cargadas ya de sentido y de intencionalidad desde las mismas acciones, y evitamos, por lo tanto, fundamentar dicha socialidad en la funcionalidad de los signos. Al contrario, la socialidad está fundada en el carácter de apertura que le proporciona el mero momento personal de la praxis. De igual forma que esa apertura de nuestras acciones nos muestra ya, antes de cualquier momento intencional, la importancia radical de la dimensión económica constatada en la lucha por el acceso a los recursos que suponen las acciones. Es la

fundamentación más primordial que la filosofía primera nos puede mostrar sobre la importancia de la dimensión económica de la realidad social. En esa misma apertura estructural de las acciones constituimos la temporalidad, incurriendo en el carácter histórico de lo social como constitutivamente estructural de las mismas, y permitiendo así la futurición. El tiempo social es así una duración de sucesiones que nos proporciona una comprensión articulada de lo sincrónico y lo diacrónico tal y como se presentan en las acciones humanas.

Esta fundamentación de nuestras acciones tiene por lo tanto no sólo consecuencias de carácter epistemológico, si es que estas pueden ya diferenciarse de aquéllas que denominaríamos de carácter ontológico. La fundamentación de la socialidad histórica en el mismo hecho de la praxis y sus momentos estructurales, culmina con la afirmación de una sociedad mundializada, no ya por tendencias históricas más o menos recientes, sino a partir de las mismas prácticas. Con ello, proporcionamos un fundamento sólido a las posibilidades de caracterizar una sociedad mundial independientemente de que exista un entendimiento entre sus actores. Que además, tiene un carácter sistemático y estructurado a semejanza de la realidad que constituye la praxis.

Que la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad. No es tanto la equivalencia de Vico entre el verum y el factum, sino entre el verum y el faciendum. La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestre como verdadera (Ellacuría 1991, 473).

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4: El debate sobre los fundamentos de la teoría en RRII

El debate ontológico y epistemológico en las relaciones internacionales

La disciplina de las Relaciones Internacionales (RRII) no ha permanecido ajena a grandes debates respecto de las cuestiones ontológicas y epistemológicas en las que se sostiene a pesar de su relativamente corta historia como disciplina. Estos debates tampoco son ajenos ni están desconectados de los avances y discusiones en torno a las teorías sociales y políticas como no podría ser de otra manera. No en vano, conviene recordar que antes de la aparición de la disciplina de las RRII como tal, muchos de los asuntos que posteriormente quedaron bajo su circunscripción teórica, habían sido tratados desde la perspectiva de la filosofía, las leyes, la economía y la política entre otras aproximaciones científicas. De hecho el abordaje específico de las relaciones internacionales está estrechamente relacionado con una reacción a los horrores de la Primera Guerra Mundial y por lo tanto parte de un propósito ético o moral original, que no es sino evitar que dichos horrores pudieran volverse a repetir. Aquella experiencia de la guerra parecía indicar que la seguridad internacional debía tratarse como un sistema de seguridad colectiva basado en la capacidad de los Estados para concertar soluciones adecuadas a los conflictos, de forma que el sistema de relaciones internacionales que se constituye tras aquella guerra, ejemplarizado en la Liga de las Naciones, constituiría un despertar de la democracia, el crecimiento de la mentalidad internacional y con ello se evitarían los errores cometidos por las diplomacias basadas en la idea de equilibrio de poder que no entendieron los eventos y condujeron a la guerra. Así, la primera aproximación a la disciplina de las RRII está dominada por los autores *idealistas*, también denominados liberales internacionalistas y utópicos, que le proporcionaron a la misma un elevado carácter normativo (Burchill et ál. 2001, 8, citando a Bull). Así fue hasta que a través de E. H. Carr y M. Wight, justo al inicio de la Segunda Guerra Mundial, se desarrolló la crítica realista a este enfoque dando a lugar al denominado *primer gran debate* que convirtió a las RRII en prototipo de un área de estudios dominada por el dualismo entre idealistas y realistas (Burchill et ál. 2001, 10; Halliday

2006, 14). En cualquier caso en la visión de los liberales internacionalistas la relación entre esta disciplina y la práctica diplomática fue muy estrecha y evidente, proporcionándole una obvia conexión entre teoría y práctica así como entre medios y fines. El propósito intelectual no era sino mejorar el mundo erradicando del mismo la amenaza de la destrucción bélica. La crisis de finales de los años 20 y la Segunda Guerra Mundial hicieron que la escuela realista se mostrara dominante durante gran parte del periodo de la Guerra Fría, bajo el influjo de las ideas clásicas de Maquiavelo y Tucídides ejemplificadas en la teoría del equilibrio de poderes. No es hasta entrada la década de 1970 cuando las RRII vuelcan su atención sobre la debilidad teórica de la disciplina y la necesidad de fundamentar sus presupuestos, más allá de la mera supervivencia pacífica de los Estados en el sistema internacional (Bull 1966; M. Wight 1960). Lo cierto es que desde entonces no sólo se ha producido un desarrollo teórico amplio y diverso sino que se han puesto en cuestión los mismos límites de la disciplina. A partir de la evolución del pensamiento en materia de teoría de la ciencia protagonizado por Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend entre otros, la disciplina de las RRII ha debatido en profundidad sobre sus propios límites, tanto respecto de la realidad que pretende abordar como respecto del tipo de conocimiento que es capaz de generar. El desbordamiento de sus límites como disciplina, no sólo en lo referido a su origen y denominación misma como “relaciones internacionales” que aboca al estudio de las relaciones entre los Estados, sino en lo relacionado con todo su desarrollo posterior, su propio lenguaje y en último término con el objeto mismo de la disciplina. Dicho de otra forma, la teoría de las RRII se embarca desde hace tiempo en una amplia discusión sobre su propia razón y modo de ser, sobre su alcance y sobre su propio carácter como teoría autónoma e independiente de otros campos afines, con posturas diversas, algunas de las cuales abogan por la necesidad de redefinir sus propios fundamentos ontológicos y epistemológicos. De tal diversidad en sus fundamentos y principios relacionados con la filosofía de las ciencias sociales que, con acierto y para referirse al panorama contemporáneo de los mismos se ha denominado un “*pantano filosófico*” (Walker 1993). De una forma u otra las diversas teorías, paradigmas o escuelas que conforman la disciplina de las RRII nos proporcionan algún tipo de interpretación sobre la realidad que tratan de diseccionar y explicar tanto su objeto como su método, interpretación que descansa sobre asunciones teóricas no siempre suficientemente justificadas. Hasta el punto que hay quien ha realizado un exhaustivo recorrido por los principales autores de las RRII concluyendo que con demasiada frecuencia se ha usado y abusado de la

filosofía de la ciencia social hasta el punto de haber utilizado los términos como ontología, epistemología y metodología de forma confusa cuando no errónea, de igual forma que a menudo se ha adoptado la noción de paradigma de Kuhn de forma acrítica, o cuanto menos de forma confusa en el llamado *debate paradigmático* (Arenal 1989, 156 y ss.). En RRH estos términos se han usado a menudo como *granadas de mano filosóficas* sin atender a cómo ni con qué fin se utilizan (C. Wight 2002, 26), deteriorándose la disciplina hasta el nivel de ser un depósito de caricaturas filosóficas y teóricas (Lapid 1989, 250, citando a Walker 1988, 84). En resumen, puede afirmarse que lo cierto es que la evolución de la disciplina aparece claramente marcada por el decurso de sus preocupaciones originales, por los cambios y dinámicas producidas en la filosofía de las ciencias sociales y la revolución epistemológica de las mismas durante el siglo XX y en último término por los grandes cambios acaecidos en el mundo en las postrimerías del mismo.

Dado que el panorama es actualmente tan amplio y diverso, no es una tarea sencilla plantear los esquemas básicos que puedan hacerse cargo mediante una clasificación adecuada de las escuelas, autores y enfoques de manera comprensiva, atendiendo específicamente a sus presupuestos ontológicos y epistemológicos. Además es una tarea que cuenta con varias propuestas consistentes en la literatura de la disciplina como veremos enseguida. De hecho el panorama es variopinto y no puede negarse la efervescencia teórica con toda una amplia serie de debates conceptuales tal y como está sucediendo en otras ramas de las ciencias sociales, aunque pueda considerarse que el realismo, en su evolución *neorrealista* sigue siendo el enfoque dominante en el ámbito académico, pero en ningún caso como un paradigma único o incontestado (Halliday 2006, 9-10). Más bien la disciplina parece presentar con claridad, al menos en sus etapas temprana e intermedia, una clara división entre las escuelas norteamericana y europea, lo que supone a su vez una división entre hegemonía y diversidad o caos como problemas, a partir de los cuales se desarrollan enfoques y metodologías que contraponen el cientifismo y la predictibilidad al análisis histórico basado en los juicios, el positivismo y el historicismo como modos de conocimiento (Cox 1996a, 49 y ss; Holsti 1985).

Para tratar de esquematizar se puede partir por ejemplo de la clásica referencia a los primero, segundo, tercer y cuarto grandes debates que oponen sucesivamente los

enfoques realista e idealista, después los intercambios y disputas entre ciencia e historia, en tercer lugar, aunque de manera más confusa y discutida, como los intentos de la disciplina de superar la etapa positivista o *científica* de las RRII²⁴ para entrar en una fase postpositivista que se ha denominado el debate “realismo-globalismo” o “debate interparadigmático”²⁵; y en último lugar el debate circunscrito al debate entre los enfoques revisados del neorrealismo y el neoliberalismo. Han sido numerosos los esfuerzos por categorizar y clasificar los debates en las RRII proporcionándonos una suerte de descripción de los principales enfoques y escuelas así como de los más importantes debates entre ellos, que no obstante varían en algunas de sus apreciaciones y criterios para el establecimiento de las categorías en función de su propio punto de partida y de los propósitos específicos de sus trabajos (Baylis, Smith y Owens 2013; Burchill et ál. 2001; Griffiths 2007), que también han tenido reflejo en trabajos en nuestro entorno académico (Barbé 1995; Arenal 2007). Sin embargo el propósito de esta breve introducción a la panorámica que presenta la disciplina de las RRII no es otro que tratar de aproximarnos a las principales cuestiones teóricas, pero no para reflejar un estado general de la cuestión desde el punto de vista de la disciplina, lo que requeriría mayor detalle y profundidad, sino en tanto que dichos fundamentos ontológicos y epistemológicos puedan sernos útiles para el posterior análisis. Al menos en dos sentidos. En primer lugar en tanto en cuanto puedan reflejar los aspectos que hemos considerados esenciales en la constitución de la realidad y del conocimiento en los capítulos precedentes, tales como la estructuración dinámica y multidimensional de su socialidad y su historicidad a partir de una consideración sistemática y abierta de la praxis humana como praxis social e histórica mundializada y *mundializable*, que pueden abordarse desde un análisis crítico respecto de los presupuestos que en cada momento fundamentan las diversas teorizaciones; y en segundo lugar, en la medida en que aborden específicamente teorizaciones del sistema internacional y las posibilidades de desarrollo en un contexto de globalización.

²⁴ Cuestión que en realidad ya había dado lugar al segundo debate entre “ciencia e historia” en principales escuelas occidentales, por más que el “segundo” se presentara como un debate limitado a cuestiones metodológicas bastante definidas y el “tercero” se presentara mediante la introducción de nuevas ideas sobre el alcance del conocimiento para la disciplina (Lapid 1989, 237).

²⁵ A sabiendas de que cualquiera de las denominaciones del mismo trata de subrayar aspectos diferentes objeto de dicho debate, además de que no sea una tarea fácil distinguir la génesis de las discusiones puesto que el debate *realismo-globalismo* (o *transnacionalismo*) y el cuarto debate entre *neorrealismo-neoliberalismo* se superpusieron cronológicamente (M. S. González 2001, 13).

Enfoque crítico, pluralista y dialógico

Dicho lo anterior procederemos analizando con detenimiento las diferentes escuelas de pensamiento en RRII atendiendo más a sus aportaciones críticas que a un pretendido paradigma crítico con el que algunas de ellas son englobadas en las denominaciones que se les otorgan a los diferentes enfoques. Dicho de otra forma, no podemos limitar nuestro análisis de forma exclusiva a las teorías denominadas *reflectivistas* o *críticas*, por más que numerosos elementos de las mismas serán de nuestra especial atención, sino tratar de incorporar aquellas aportaciones críticas que desde los diferentes enfoques se han realizado, y particularmente aquéllas que nos aproximan a una comprensión adecuada respecto de una realidad estructurada y dinámica, tanto en lo que a las relaciones internacionales, la sociedad y la historia se refiere, como a nuestra capacidad para conocerlas.

Hay cierta coincidencia a la hora de esquematizar cuáles son los principales enfoques y tendencias en el ámbito de las teorizaciones en RRII en la actualidad. Así, y a partir del debate ontológico-epistemológico entre las teorías *explicativas* y las teorías *constituyentes* se agrupan las escuelas y enfoques en dos bloques diferenciables. Por un lado aquellos que no cuestionan la autonomía y la exterioridad de la realidad respecto del conocimiento humano asumiendo una tradición positivista de éste último, en contraposición con aquellas otras que se hacen cargo de la crítica post-positivista y asumen que la construcción teórica del conocimiento es constitutiva de la misma realidad. Esta es la principal referencia al denominado *tercer debate* en las RRII (Lapid 1989), a partir del cual se han establecido esquemas básicos de distribución de las principales escuelas y enfoques en clasificaciones similares entre sí que sirven de introducción comprensiva a la actual diversidad de enfoques y los debates con que se caracterizan (Baylis, Smith y Owens 2013; González 2001; C. Wight 2002). De un lado tendríamos las escuelas clásicas en sus versiones *neo* y el denominado *cuarto debate* que mantienen constituyendo el actual *mainstream* en las RRII, junto con algunas versiones derivadas del marxismo clásico. En el otro lado, los enfoques alternativos generados a partir de la crítica postpositivista agrupados según los autores como *reflectivistas* y *críticos* junto a los enfoques postmodernos y feministas. La pretendida síntesis entre ambos bloques estaría para muchos en el desarrollo de las teorías constructivistas, y para algunos en la teoría clásica de la sociedad internacional revisada.

Más allá de la utilidad introductoria que presentan este tipo de clasificaciones esquemáticas, es preciso profundizar algo en la llamada crítica postpositivista a las escuelas clásicas del pensamiento en relaciones internacionales para extraer algunos elementos de interés para nuestra investigación, particularmente porque en definitiva este debate, lo que viene a traer al ámbito de las teorías de RRII son las preocupaciones ontológica y epistemológica, sobre las que deberemos indagar algo más detenidamente. Es lo que se ha denominado el impulso *metateórico* tras el colapso de la ortodoxia empiricista-positivista que en la década de 1980 ha originado una reflexión crítica y renovada y diversa sobre los fundamentos de sus esfuerzos científicos, cuestionando las posibilidades de una ciencia *neutral* (Lapid 1989, 236). Sin embargo no puede considerarse el postpositivismo como una alternativa filosófica consistente y completa, sino como una serie de advertencias críticas sobre presupuestos que se mantenían inalterados en la concepción positivista. En este sentido nos encontramos más cercanos a muchos esfuerzos analíticos que han emprendido el camino de la crítica de los presupuestos con los que la disciplina RRII ha abordado su trabajo, que con otras posiciones con pretensiones explícitas de reconstrucción holística de un paradigma propio para la misma. Utilizando la terminología de Lapid, esta indagación teórica estaría más identificada con los esfuerzos *perspectivistas* que con aquellos que denomina *paradigmatistas* o *relativistas* (Lapid 1989, 239 y ss), aunque hemos de hacer algunos matices de importancia a su análisis de estos tres enfoques derivados de entender el postpositivismo teórico en las ciencias sociales como un paso hacia el pluralismo teórico o lo que también se ha denominado la versión optimista del tercer debate. En primer lugar sería un *perspectivismo* en tanto en cuanto pone en discusión cuál debe ser el punto focal y el punto de partida del análisis propio de las RRII, aunque no asumiendo con ello ninguna centralidad ni prioridad del sujeto en el cual *reside* dicha perspectiva, tal y como hemos señalado en el capítulo anterior. Y en segundo lugar, reconociendo de antemano que cualquier propósito de establecer una nueva forma científica de abordaje completo de los fenómenos que nos van a ocupar — *paradigmatismo*— escapa con mucho al objeto de esta investigación y a la capacidad de quien la realiza. Lo cual no obsta, que algunos de los análisis que forman parte de esta indagación teórica no puedan suponer novedades de interés y alcance para el abordaje del sistema internacional, basados como pretendemos, en una revisión crítica de sus postulados metateóricos a partir del análisis de las prácticas y acciones sociales. El

propio Lapid advierte con acierto de que la división entre las tres orientaciones no impide que estén estrechamente relacionadas y que se reconozcan zonas de solapamiento y complementariedad entre las tres, lo que podría permitirnos instalar esta investigación como un modesto esfuerzo perspectivista, más bien tendríamos que decir *respectivista*, que no niega la posibilidad de contribuir al fortalecimiento y mejoramiento paradigmático del análisis en RRII.

En definitiva el mejor indicador de que, a pesar de los amplios y a menudo confusos debates y su alcance, la disciplina finalmente pugna por asumir la crisis positivista es que los mismos han estimulado un fermento teórico y epistemológico en la teoría de las RRII, tratando de establecer nuevas nociones de objetividad científica a base de una efervescencia auto-reflexiva, puesto que la disciplina

ha puesto en cuestión los criterios recibidos para evaluar sus constructos teóricos (tales como la validación empírica, la predicción y la explicación), permitiendo a las teorías ser reexaminadas en términos de su contexto histórico, sus presupuestos ideológicos, las formas de sociedad que tratan de promover o de sostener, y los lugares metafóricos o literarios que informan su construcción (Lapid 1989, 250).²⁶

En definitiva, el desafío a los estudios internacionales clásicos positivistas que ha constituido el *tercer debate* ha traído consigo gran diversidad de enfoques sobre la disciplina, como el postmodernismo, el postpositivismo, el criticismo, el feminismo y el constructivismo al menos, que han elevado la preocupación por diferentes cuestiones como el pluralismo teórico, la comunicación inter-paradigmática, la incomensurabilidad, la reflexividad, las teorías de la elección y el carácter dialógico del conocimiento (Lapid 2003, 128). Efectivamente, con la entrada del siglo XXI, desde posiciones críticas con el predominio de las escuelas realista y liberal, se aborda específicamente la cuestión de la necesidad del *diálogo interparadigmático* que ha de emprenderse entre el evidente pluralismo teórico. Diálogo que aparece como una forma

²⁶ Traducción propia, en el original: "It has called into question received criteria for evaluating theoretical constructs (such as empirical validity, prediction, and explanation), allowing theories to be reexamined in terms of their historical context, their ideological underpinnings, the forms of society which they foster or sustain, and the metaphors and literary tropes that inform their construction".

más adecuada que los intentos de *síntesis interdisciplinar* global de los estudios internacionales (Biersteker 1999, 4-5; Moravcsik 2003). Aunque entre los modos de fundamentación de este carácter dialógico del conocimiento diferentes autores sugieran la necesidad de construir un *preludio meta-teórico* que, en cierto modo, se correspondería con nuestra indagación ontológica y epistemológica, lo cierto es que lo han hecho a partir de diversas propuestas: bien basándolo en una reflexión dialógica sobre el diálogo mismo (Lapid 2003, 129), bien mediante una regulación profesional de la disciplina que incorpore la política y sus intereses en la misma (Kratochwil 2003), bien en la asunción de que el conocimiento y la conformación de sentido son fenómenos intersubjetivos basados en que las ideas se constituyen sólo mediante un irrenunciable diálogo (Neumann 2003)²⁷, o bien considerándolo posible con algunas reticencias y siempre y cuando se establezca sobre unas reglas previamente aceptadas (Smith, 2003); lo cierto es que no es en este marco de las nuevas ontologías críticas en relaciones internacionales donde encontremos quien, como hemos establecido en el capítulo anterior, considere el carácter dialógico y comunicacional del conocimiento en estratos anteriores al discurso mismo. En la pura y simple facticidad de nuestra praxis, en las acciones como configuración estructural de los actos más primordiales de aprehensión.

En realidad pocos pueden estar actualmente en desacuerdo con la idea de que poner a dialogar a las diferentes literaturas de la disciplina es más necesario que nunca para enfrentar la explosión de información. Más aún, parece necesario hacerlo independientemente de si consideramos que el fruto sea ofertar una serie de perspectivas e interpretaciones diferentes sobre una cuestión, o sea por el contrario dar con un tipo de conocimiento pretendidamente objetivo en sus pretensiones de verdad (Hellmann 2003). Aunque las disputas así planteadas no dejan de remitir a clásicas discrepancias epistemológicas, entre el empirismo y su asunción respecto de que la verdad es una propiedad de las cosas, y el racionalismo que considera que sólo puede ser verdad una declaración o proposición sobre la realidad. Así, y en torno a la cuestión del tercer debate y a las posibilidades de diálogo interparadigmático Kratochwil afirma por un lado que

²⁷ Neumann apela en su argumentación al trabajo del filósofo ruso Bakhtin, quien con acierto atisbó el carácter primordial de la socialidad al reconocer que el pensamiento humano sólo deviene en genuino pensamiento en la medida en que se relaciona con el pensamiento de los otros, intuyendo los peligros de solipsismo propios del pensamiento hegeliano, en concreto de su dialéctica del espíritu. Sin embargo el desarrollo de su pensamiento apunta directamente a la consciencia y así al momento lingüístico de la intelección, obviando estratos y momentos anteriores de la misma.

La esperanza de encontrar el método científico que exista independientemente de un campo dado a través de una reconstrucción racional de la historia de la ciencia (véase por ejemplo Kuhn 1962) ha llevado a reconocer que no sólo los científicos no se comportan como estas reconstrucciones sugieren (véase por ejemplo Agassi 1975) sino que el desarrollo histórico ha refutado todas las teorías epistemológicas. Por lo tanto, aferrarse a ellas no es la reacción más racional a la evidencia discordante que la historia ha desvelado (2003, 124).²⁸

Aunque a continuación considera que el avance científico en forma de aproximación constante mediante esquemas basados en la pretensión de verdad pierde mucha capacidad de persuasión en estas circunstancias y que sólo podemos cerciorarnos de dicho avance sobre la realidad si antes sabemos dónde están los límites a los que nos aproximamos.

Si algo hemos aprendido sobre la ciencia, es que las preguntas que nos hacemos hoy no eran posibles unas décadas atrás (2003, 125).²⁹

Recogemos por tanto de la reflexión de Kratochwil el aprendizaje declarado de que la ciencia se aproxima en su conocimiento de la realidad de forma ineludiblemente vinculada a su propio devenir histórico, lo que la ancla en sus posibilidades a la progresiva actualización que en la historia se va dando en forma de realidad. El reto de cualquier reflexión con pretensiones científicas, sea cual sea su perspectiva, es por lo tanto atender al conjunto de verdades que las diferentes disciplinas van incorporando. Al tiempo, reconocer que existen límites en nuestra aproximación, nos sugiere que la misma siempre es una *aproximación asintótica* tal y como sugerimos en el capítulo anterior al hablar del análisis crítico de los presupuestos como metodología para una

²⁸ Traducción propia, en el original: "The hope of finding the scientific method existing independently from a given field through a rational reconstruction of the history of science (see, for example, Kuhn 1962) has led to the recognition that not only scientists do not behave as these reconstructions suggest (see, for example, Agassi 1975) but historical development has refuted all epistemological theories. Thus, holding on to them is not the most rational reaction to the disconfirming evidence the history of science has unearthed".

²⁹ Traducción propia en el original: If we have learned anything about science, it is that the questions we ask today were not even possible a few decades back.

filosofía primera de la praxis. Aquí es donde el pensamiento crítico, reflexivo y plural aparece como el principal instrumental para el avance de esta investigación, que no es lo mismo que adoptar una teoría crítica específica.

En este sentido, coincidimos con Linklater cuando afirma que la denominada teoría crítica y sus afirmaciones constituyen no tanto un nuevo paradigma para la posterior teorización en las RRII, sino

una invitación a todos los analistas sociales a reflexionar sobre los intereses cognitivos y los supuestos normativos que presiden la investigación, sin que ello suponga que de ahora en adelante toda la investigación debe ser teórica-crítica (M. S. González 2001, 24, citando a Linklater).

No obstante esta cautela como premisa, consideramos preciso abordar brevemente los principales hitos que han dado lugar a lo que en el ámbito de la disciplina de las RRII se conoce como la “teoría crítica”. Dicha teoría crítica surge como un cuerpo propio de pensamiento a partir de los trabajos de la Escuela de Frankfurt en el siglo XX, tras la Primera Guerra Mundial, con los trabajos de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal y cuyo mayor exponente algo después es Jürgen Habermas. Se trata de una corriente de pensamiento filosófico y sociológico que procede de una rama de pensamiento que surge en la Ilustración y conecta las reflexiones kantianas sobre los límites de nuestro conocimiento, con la aceptación de que el conocimiento siempre está condicionado por contextos históricos y materiales de Hegel y Marx. Se trata de un pensamiento que cuestiona la modernidad mediante una crítica inmanente, motivada por el potencial emancipatorio de la misma. Clásicas son la referencia a Marx en sus tesis sobre Feuerbach cuando afirma que los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas formas, cuando lo que hay que hacer es cambiarlo, y la referencia a Horkheimer cuando afirma que la teoría crítica no sólo intenta eliminar uno u otro abuso sino analizar las estructuras sociales subyacentes por las que se producen estos abusos con el propósito de superarlos. En definitiva la teoría crítica reconoce la naturaleza *política* del conocimiento constituyendo una llamada a la *auto reflexión* o *reflexividad* que incluye tener en cuenta su génesis, su historicidad y su aplicación en la sociedad. Esta *reflexividad crítica* ha sido tradicionalmente obviada en

los análisis teóricos, motivo por el cual Horkheimer distinguió entre dos concepciones de teoría: la tradicional y la teoría crítica. Aquella supone al teórico separado de la realidad sobre la que teoriza y entiende que la separación de sujeto y objeto son estrictas en el proceso de conocimiento científico. Con esta asunción se han pretendido invalidar para la investigación científica las creencias ideológicas, los valores y las opiniones. Se trata de la famosa distinción entre *conocimiento e interés* que luego daría título a una de las primeras obras más conocidas de Habermas (Habermas 1982). Las teorías tradicionales, al separar estrictamente el conocimiento de los intereses, han pretendido no sólo desgajar lo imposible de separar, sino que con ello contribuyen a reproducir el estado actual de las cosas, haciendo imposible una explicación de su proceso dinámico de actualización histórica como realidad. Y de paso, supone en sí mismo una fuerza contraria a cualquier intento de transformación de la misma. Reconocer que el conocimiento está irremediabilmente incrustado en un momento vital, social, político e histórico, no sólo es reconocer sus límites, sino que permite reflexionar sobre los propósitos y las funciones (los intereses) a los que sirven conocimientos o teorías particulares. En este sentido, las teorías críticas sirven al propósito de la emancipación y a la lucha contra las injusticias antes que a legitimar o a consolidar las formas sociales existentes (Devetak 2005, 139).

Como estableció Horkheimer (1972: 215), esta concepción de la teoría no presenta simplemente una expresión de la “situación histórica concreta”, también actúa como “una fuerza interna [en esa situación] para estimular el cambio”. Lo que permite la intervención de los humanos en la construcción de su historia (Devetak 2005, 139)³⁰.

Aunque las cuestiones internacionales no fueron objeto principal de las reflexiones de la Escuela de Frankfurt hasta ciertos trabajos tardíos de Habermas, no puede negarse que entre sus preocupaciones, así como en las de sus fuentes de pensamiento kantianas y hegelianas, el ámbito internacional (global, diríamos mucho después) aparece como un horizonte y una referencia inexcusables en tanto que ámbito de emancipación del ser

³⁰ Traducción propia, en el original: “As articulated by Horkheimer (1972: 215), this conception of theory does not simply present an expression of the ‘concrete historical situation’, it also acts as ‘a force within [that situation] to stimulate change’. It allows for the intervention of humans in the making of their history”.

humano. Sería el trabajo de Robert Cox uno de los principales exponentes al tratar de extender al ámbito de la disciplina y del objeto de las RRII las claves del enfoque crítico, precisamente en el contexto del mencionado “tercer debate” en la década de los ochenta del siglo pasado. Momento en el que, como ya hemos señalado *ut supra*, la disciplina de las RRII cuestiona sus presupuestos ontológicos y epistemológicos, para lo que el trabajo de Cox y otros autores que comparten este enfoque crítico constituye una referencia fundamental. Por ampliar el objeto de análisis de la disciplina y además por incorporar la dimensión política del quehacer científico mismo asumiendo su inexcusable contextualización y punto de partida. Es lo que Keohane denominó el enfoque *reflectivista* (Keohane, 1989 citado por Gonzáles, 2001; 21), incorporando en el mismo a un conjunto de aproximaciones teóricas que compartían antes su rechazo a los supuestos del realismo que una serie de comunes aceptaciones (González, 2001; 22), como la teoría crítica, los postmodernismos, los feminismos y el constructivismo. No en vano en el prefacio de “*Conocimiento e interés*” Habermas había establecido la crítica al positivismo desde la reflexividad, afirmando

Que negar la reflexión es el positivismo (Habermas 1995).

Con la fundamentación de la teoría crítica en clave *reflectivista* la Escuela de Frankfurt construye una crítica radical al positivismo de las ciencias que en buena medida es un desarrollo de la idea fenomenológica de Husserl, que en la búsqueda de un método filosófico, contrapuso reflexividad y positivismo afirmando la posibilidad de éste último de establecer sus intereses y propósitos precisamente por presuponer que el objeto de su estudio es un mundo constituido por objetos neutrales. El positivismo así no puede escapar de su propósito social basado en la razón instrumental (Held 1980, 166 y ss.).

El famoso aserto de Cox:

La teoría es siempre para alguien y para algún propósito (Cox 1996a, [1981], 87)³¹,

suele citarse por teóricos críticos para rechazar la idea de que el conocimiento teórico es neutral o apolítico. Así la teoría tradicional solía observar el poder y los intereses de los actores como factores a posteriori de la consideración primordial que se les daba a los Estados y a las ciudades-Estado y a las relaciones entre ellos como principales objetos explicativos de las RRII. Para la teoría crítica no hay manera de obviar estos intereses en la configuración y en la formación del mismo conocimiento. En palabras de Devetak citando a Kimberly Hutchings:

La teoría de las Relaciones Internacionales no sólo es acerca de la política, también ella misma es política” (Devetak 2005, 141).³²

La interpretación de Cox de la división entre teoría tradicional y teoría crítica de Horkheimer instauró el término “teoría de solución de problemas”³³, calificativo con el que trató a las propuestas neorrealistas de Waltz y del realista clásico Morgenthau, distinguiéndolas de otras también del realismo clásico (Meinecke, Carr) por incorporar las dos principales características ya explicadas de este tipo de teorizaciones: su carácter ahistórico y su tendencia a legitimar las formas sociales y políticas predominantes (Cox 1996a, [1981], 88). A partir del positivismo de las escuelas tradicionales, a menudo implícito, no sólo desechan cualquier otro tipo de generación de conocimiento que no encaje con la racionalidad o con los presupuestos empíricos, sino que establecen una separación estricta entre sujeto y objeto. Aquel describe a éste tal cual es “desde fuera”. En los capítulos precedentes hemos considerado el error histórico de esta concepción epistemológica, que en coincidencia con las reflexiones de Cox, no puede explicar que las instituciones son producidas por la gente y representan respuestas colectivas a problemáticas colectivas percibidas que producen ciertas prácticas. Así es como las instituciones y las prácticas deben entenderse como procesos de cambios de mentalidad de sus productores. Este cambio desde esta perspectiva exige romper la brecha de

³¹ Traducción propia, el original en inglés: “Theory is always for someone and for some purpose”.

³² Traducción propia, el original en inglés: “International Relations theory is not only about politics, it also is itself political”.

³³ “Problem-solving theories” en el inglés original.

separación entre sujeto y objeto estableciendo cierta identidad entre ambos (Cox 1996a, [1981], 97 y ss.; Cox 1996a, [1985], 51). Lástima que Cox no profundice algo más en esta *cierta identidad* que reconoce, sino que se limite a describir que ambas realidades (las instituciones y las prácticas que las conforman) existen aunque de forma diferente, estableciendo como prueba de la existencia que ambas están constituidas por *ideas intersubjetivas*, respecto de las cuales afirma citando a Gilpin:

Ninguna de estas realidades [las ideas intersubjetivas] existen como existen los individuos, pero los individuos actúan como si pensaran que estas otras realidades existieran y actuando así las reproducen (Cox 1996a, [1985], 52).³⁴

Con ello Cox está asumiendo claramente la existencia de realidades diferentes a las puramente físicas, es decir, a aquéllas aprehensibles para el enfoque positivista de las ciencias naturales, al menos durante los siglos XVIII y XIX antes de las teorías físicas del relativismo y del principio de incertidumbre. Pero Cox llega más allá en su consideración ontológica de la realidad cognoscible cuando afirma que por el hecho de que todos actuemos como si el Estado fuera una entidad real es prueba suficiente de su realidad aunque no sea una realidad física (Cox 1996a, [1992], 145).

Así Cox apunta a que el método en tanto que programa de investigación es hallar las conexiones entre el esquema mental a través del cual la gente concibe la acción y el mundo material que limita lo que la gente puede hacer y cómo ellos pueden pensar sobre lo que hacen. Dicho de otra forma, según Cox precisamos de una epistemología que no sólo no distinga entre sujeto y objeto como las teorías tradicionales, sino que afirme explícitamente su “*relación dialéctica en el proceso histórico*” (Cox 1996a, [1992], 147), de forma que los intereses sean entendidos como arraigados en las estructuras históricas objetivadas tanto en el pensamiento como en las prácticas características de una época. Así apuesta por una epistemología hermenéutica o interpretativa que entiende el sujeto y el objeto en el mundo histórico como un todo recíprocamente interrelacionado. En el epígrafe siguiente nos detendremos en precisar

³⁴ Traducción propia, en el original: “As Gilpin says, none of these realities exist in the same way that individuals exist, but individuals act as though these other realities exist, and by so acting they reproduce them”.

con más detalle de qué tipo es esta interrelación recíproca según Cox y cómo en definitiva termina por apelar a los significados intersubjetivos siguiendo la tradición fenomenológica husserliana y su particular desarrollo que en la Escuela de Frankfurt protagoniza Habermas. Cox por lo tanto está muy cercano a la consideración de una realidad estructurada históricamente, en cuya estructuración están las ideas o significados intersubjetivos como una forma de realidad diferenciable. Pero no acierta a reconstituir una ontología de esta realidad sino mediante el apoyo del lenguaje, más mediato y menos primordial que la facticidad de las acciones humanas —también la del conocimiento— en su carácter constitutivo de la realidad.

Desde nuestra perspectiva, los trabajos del primer Ashley —que después evolucionará hacia el postestructuralismo—, de Robert Cox y del propio Linklater forman parte de esa aproximación asintótica a la realidad mediante el esfuerzo crítico que asumimos como propósito de esta investigación, rechazando así otras posiciones menos cautas respecto de las posibilidades del enfoque crítico en tanto que paradigma teórico para las RRII (Hoffman 1987). En cierto modo, con ello reconocemos que con dicha aproximación asintótica se produce cierta *sedimentación* selectiva en nuestro conocimiento al modo en que lo expresa el funcionalismo de Luhmann, que considera que los sistemas funcionales trabajan adoptando o soslayando información estableciendo una selección, priorizando la información en la que cada uno está especializado y ocultando el resto (Berger y Luckmann 1968). Dejando para una posterior revisión la cuestión funcionalista y sus derivadas social-constructivistas, convengamos de momento que el carácter crítico del conocimiento tal y como lo hemos expresado más arriba, requiere comprender también que el comportamiento del conocimiento escoge entre diferentes posibilidades, sean estas descriptivas o explicativas. Se comporta en definitiva como cualquier otra realidad en el sentido en que la hemos querido desentrañar en los capítulos precedentes: como un sistema de posibilidades que, mediante nuestra praxis humana, unas van actualizándose por apropiación mientras que otras van obturándose por dejación.

La cuestión del fundacionalismo de la teoría de las RRII

El debate sobre la misma posibilidad y conveniencia de fundamentar la teoría de las RRII en una descripción ontológica y epistemológica de la misma realidad sobre la que

se pretende teorizar alcanza sus mayores cotas a partir de la denominada crítica a la modernidad. Postmodernismo y Postestructuralismo son términos estrechamente relacionados, por más que no sean idénticos, precisamente por su común actitud *anti-fundacionalista* (Jackson 2008; Monteiro y Ruby 2009; Nicholls 2012), en tanto que ambos rechazan la pretensión de fundar de manera segura el conocimiento, sea éste como razón instrumental o como razón experta y especializada (Cornago 2015, 221). La ruptura que supone esta contestación del pensamiento con sus precedentes estructuralistas se inscribe en el giro postpositivista de los años ochenta y está fundamentada en los trabajos de Barthes, Derrida, Foucault, Kristeva, Baudrillard, Lyotard, o Rancière en lo que se refiere al estructuralismo francés. El giro epistemológico incluye la Teoría Crítica, el social-constructivismo y la teoría feminista de las RRII. Su expresión concreta en el ámbito de las RRII se encuentra en los trabajos de Ashley, Bleiker, Campbell, Chaloupka, Dillon, Edkins, Klein, Der Derian, Shapiro, o Walker (Cornago 2015, 220), que pretendían fundamentalmente contestar, desde lo que podríamos denominar postulados postmodernos, a la interpretación entonces hegemónica comúnmente representada en el *neorrealismo* de Kenneth Waltz (Ashley 1984).

Así, encontramos en la inspiración *postestructuralista* algunos elementos de notable interés para nuestra investigación tal y como hemos expresado en epígrafes anteriores, en tanto que dicha corriente propone un análisis crítico para cuestionar las certezas y desvelar las múltiples y complejas mediaciones que afectan a nuestra comprensión del sistema internacional, y en la medida en que se desecha la estricta separación entre teoría y práctica, se centra en la indagación de la conexión entre ambas (Cornago 2015, 221-222). Abordamos pues el análisis de estas corrientes con la misma pretensión *liberadora* con que todos estos autores reclaman una revisión crítica de los postulados —y en definitiva con el *establecimiento* de una determinada realidad como sistema internacional— de las teorías de las RRII, pero a diferencia de muchos ellos, no con menos intención por nuestra parte de al menos introducir otra forma de comprender dicha realidad y sus posible conocimiento a partir de la filosofía de Zubiri y Ellacuría.

La genealogía como aproximación a la realidad del presente, cuyos máximos exponentes filosóficos pueden encontrarse en Nietzsche y Foucault, mediante una crítica a cómo se ha constituido históricamente lo que en la actualidad se considera

como relevante en una materia de estudio, o en cualquier práctica señalada de importancia en la actualidad, va más allá de lo que alcanza el método historicista, en tanto que plantea el decurso histórico en función de las relaciones de poder otorgándoles a éstas un perfil constitutivo de la misma realidad. Se trata de un análisis de contenciosos en los que unos determinados postulados prevalecen sobre otros en una disputa permanente por la configuración —que no sólo por la interpretación— de la realidad. Como hemos visto *ut supra*, la filosofía de Zubiri parte de una inspiración fenomenológica y no genealógica, en estricto sentido, aunque finalmente su consideración de la historia y el posterior desarrollo que culmina Ellacuría con su Filosofía de la Realidad Histórica bien pueden compartir numerosas pretensiones atribuidas a las genealogías. Al menos en su radical reconstitución de la realidad que impone una crítica igualmente radical a una tradición de pensamiento y a sus consecuencias, y por otro lado, a la consideración del poder como un elemento central para la explicación de la realidad en tanto que realidad constituida. Pero ambas cuestiones las abordaremos con más detenimiento en epígrafes posteriores de este trabajo.

No obstante, los estudios que en el ámbito de las RRII se han desarrollado a partir de la inspiración genealógica se encuentran entre los más relevantes de la contestación *postestructuralista*, de los que suelen considerarse como marcos de referencia iniciales los trabajos de Ashley y de Walker (Ashley 1984; Walker 1993). El primero de ellos reconoce que sus esfuerzos críticos respecto de la escuela neorrealista³⁵ son similares en su propósito a la crítica que Thompson realizó del estructuralismo marxista de Althusser (Thompson 1978), en tanto en cuanto ambos consideran que ambas teorías constituyen un “planetario de errores” (*an orrery of errors*) que en el caso de neorrealismo se centran en el estatismo, el utilitarismo y el positivismo de su teoría (Ashley 1984, 237 y ss). Además, tal y como reconoció Ruggie, tanto el neorrealismo como la teoría del sistema-mundo de Wallerstein presentan un isomorfismo claro con las teorías estructurales, por su “aspecto estructural”, que bien puede ser gran parte de su capacidad para ser aceptados ampliamente (Ashley 1984, 233-234). En efecto, si

³⁵ Más allá de la existencia o no de dicha escuela, el mismo Walker aclara que su crítica no va dirigida a autores individuales ni a un conjunto más o menos establecidos de ellos, sino a lo que significa el *neorrealismo* como una forma determinada de comprender el mundo de las RRII, que comparten una serie de principios prácticos así como un conjunto de entendimientos mutuamente aceptados y no discutidos sobre los límites, enfoques y discursos que presentan entre ellos (Ashley 1984, 228, nota al pie).

Thompson consideró que la interpretación estructuralista del marxismo había abolido el rol de la praxis en la constitución de la historia, incluso en el de la construcción social histórica de las estructuras sociales, hasta el punto de producir una teoría a-histórica y despolitizada en la que los seres humanos son meros objetos, pero no hacedores de sus propias circunstancias; Ashley considera que el *neorrealismo* también presenta una visión totalizadora dado que

pretende captar una totalidad estructural que constriñe, dispone y finalmente limita la práctica política (Ashley 1984, 227)³⁶.

En definitiva, la crítica al neorrealismo estructural que Ashley inaugura es una crítica al proyecto de racionalización de la política global que representa y constituye, en tanto que trata el orden dado como un orden natural, limita más que expandir el discurso político, niega o trivializa las variaciones que se dan en el espacio o en el tiempo, niega a su vez la agencia de los sujetos sociales y políticos, subordina todas las prácticas a un interés de control, y con todo ello priva a la interacción política de aquellas capacidades prácticas que hacen posible el aprendizaje social y el cambio creativo (Ashley 1984, 228). En respuesta, ya se dijo *ut supra*, el *postestructuralismo* trata de indagar en las conexiones entre teoría y práctica, para lo que Ashley reconoce dos fuentes primordiales en los trabajos de Pierre Bourdieu y de Jürgen Habermas. Aunque en ambos casos, ya lo hemos considerado en el capítulo tercero de este trabajo, estas fuentes coincidan en focalizar sus esfuerzos en el ámbito lingüístico en el que hallan un lugar a partir del que fundar sus teorías sobre el *sentido práctico* y la *acción comunicativa* respectivamente.

En definitiva, el principal error estructuralista, que con acierto advierte Ashley, es unir con demasiada facilidad dos conceptos en un todo, uno estructuralista y otro atomista y físico.

El estructuralista sitúa la posibilidad de un todo estructural —una profunda subjetividad social— teniendo una existencia autónoma independiente de, antes que nada, y constitutiva de los elementos. Desde un punto de vista

³⁶ Traducción propia del inglés original: "Like Althusser's structuralism, neorealism claims to grasp a structural totality that constrains, disposes, and finally limits political practice."

estructuralista, un todo estructural no puede ser descrito partiendo con las partes como abstractas, entidades ya definidas, tomando nota de sus uniones externas, y describiendo propiedades emergentes entre ellas. El punto de partida del todo estructural sólo permite la perspectiva objetiva. Por contraste, la concepción atomista describe el todo precisamente en términos de uniones externas de los elementos, incluidas las propiedades emergentes producidas por las uniones y los potenciales movimientos o relaciones entre los elementos (Ashley 1984, 254-255)³⁷.

Esta cuestión será esencial para el posterior desarrollo de la crítica que Ashley realiza a la comprensión del sistema internacional estatocéntrico, en el que los Estados con considerados como elementos independientes y anteriores a la consideración estructural del sistema. No es este el lugar en el que debamos detallar los argumentos con que la centralidad de los Estados y la adopción de la lógica económica en el pensamiento neorrealista de Waltz se convierten en la principal debilidad del denominado *realismo científico*, que será el principal objeto de la crítica *antifundacionalista*. El primer Ashley por su parte, se limita a insistir en la posibilidad de revitalizar una teoría de las RRII incorporando los hallazgos del realismo clásico pero rechazando de plano la deriva que supone el *neorrealismo*, que a su juicio debería ser contemplado como un proyecto ideológico hacia la *economización* de la política (Ashley 1984, 279). Lástima que entre sus orientaciones y sugerencias para fundamentar una teoría adecuada no se le pase por la cabeza la posibilidad de realizar una crítica, similar en profundidad y radicalidad a la que él realiza, a las conceptualizaciones que la realidad ha recibido a partir de la ontología del ser.

³⁷ Traducción propia del inglés original: "The structuralist posits the possibility of a structural whole—a deep social subjectivity—having an autonomous existence independent of, prior to, and constitutive of the elements. From a structuralist point of view, a structural whole cannot be described by starting with the parts as abstract, already defined entities, taking note of their external joining, and describing emergent properties among them. The standpoint of the structural whole affords the only objective perspective. By contrast, the atomist conception describes the whole precisely in terms of the external joinings of the elements, including emergent properties produced by the joinings and potentially limiting further movement or relations among the elements."

Por el momento, podríamos concluir de acuerdo con esta parte de la crítica *postestructuralista* que una adecuada concepción de la realidad como estructura sólo puede fundamentarse en una concepción de la realidad estructural dinámica e histórica en cuanto realidad. Nuestra pretensión no es por lo tanto edificar una conexión mística ni original de la teoría y de la praxis, que es tanto como decir que es hallar la fórmula o las leyes de la relación entre realidad y conocimiento, de forma que posteriormente pudiéramos conciliarla con los requisitos positivos y físicos que exige una concepción determinada del quehacer científico. Más bien tratamos, como venimos diciendo insistentemente, de considerar la realidad como lo que sencilla y llanamente es: una estructura dinámica que de suyo incorpora en respectividad y constitutivamente el momento de la praxis humana. La única realidad que existe, física e intramundana.

Lo anterior no quiere decir en absoluto, que los esfuerzos de Ashley por realizar una crítica en forma de genealogía del neorrealismo, o los que Walker realiza al cuestionar de la misma forma la fundamentación doctrinal del mismo, como los que realiza Bartelson en su genealogía de la soberanía (Bartelson 1995), o los que logra Der Derian en su genealogía de la diplomacia (Derian 1987) puedan ser despreciados. Al contrario, la revisión que realizan de conceptos y concepciones clave en el estudio de las RRII deben ser tenidas en cuenta desde cualquier intento de revisión crítica de los mismos, dado que desvelan con agudeza las implicaciones que las relaciones de poder de determinados sujetos presentan históricamente para configurar la actualización histórica de la realidad así como la manera en que históricamente ésta ha pretendido ser explicada y comprendida. Particularmente en su caso las premisas que ocultan el carácter contingente y problemático de las vinculaciones entre conceptos como Estado, territorio, democracia y política global (Cornago 2015, 226-227). Algo parecido podemos decir de los estudios basados en la idea de *intertextualidad* de Barthes, que asumen que es posible el análisis de la realidad internacional a partir del análisis de muy diferentes textos o discursos generadores de sentido, enfocando sobre las recepciones multidimensionales que de los mismos hacen los receptores más que sobre las intenciones de sus autores; o también con el método de la *deconstrucción* desarrollado por Derrida y que trata fundamentalmente de hallar las contradicciones entre las lógicas y las retóricas textuales para mostrar las tensiones en que el mismo se traiciona (Cornago 2015, 228-229). Cualquiera de estas prácticas interpretativas de la realidad internacional a partir de sus discursos generadores de sentido y al menos parcialmente,

constitutivos de dicha realidad, puede arrojar sus frutos críticos y desvelar aspectos y tensiones cruciales para una adecuada comprensión del sistema internacional. Nada que objetar a la idea de la dimensión performativa del lenguaje, que en definitiva indaga en un hecho estructural y radical de la constitución de la realidad que es la construcción de sentidos, aunque el error pueda estar en atribuir dicha funcionalidad al lenguaje antes que a la praxis instalada en la *habitud* propia de las esencias abiertas, es decir del ser humano, que consiste en hacerse cargo de la realidad en tanto que realidad.

Mención aparte merece la perspectiva de Campbell (Campbell 1996) para quien las relaciones internacionales deberían entenderse hoy como una nueva antropología filosófica de la vida cotidiana a escala global (Cornago 2015, 237), en tanto que sugiere la posibilidad de establecer algunos fundamentos remitidos a la antropología filosófica para la teorización de las RRII. Aunque no deseamos con ello, forzar en demasía el carácter claramente *postestructuralista* de su propuesta, que como es común a todos los estudios así denominados, mantienen que mejor sería olvidarse de la pretensión de fundar una teoría de las RRII para tan sólo generar espacios en los que dialogar sobre la política mundial libres de sometimientos disciplinarios (Cornago 2015, 237).

Por lo tanto, desde nuestra perspectiva tan sólo habría que incorporar en dichos análisis postestructurales de *nuestra* realidad estructural a los actos de los sujetos —emisores o receptores, eso será un *momento* posterior— como notas constitutivas de dicha realidad, que sería lo mismo que, por decirlo con otras palabras, abordar la *poderosidad de lo real* a partir de la conceptualización de la praxis humana, no sólo como constitutiva sino como fundamento de la realidad. La cuestión es que la totalidad no se refiere a la estructura como pretendería cualquier tipo de estructuralismo, sino a la realidad, que como realidad intramundana en su totalidad presenta diferentes momentos estructurales sin por ello dejar de ser la misma realidad. Esta es la principal diferencia entre cualquier *estructuralismo* —muchas de cuyas críticas recibidas compartiríamos— y la consideración estructural y dinámica de la realidad tal y como la fundamentación que nos ofrece la filosofía zubiriana nos sugiere.

El distanciamiento que deseamos señalar de lo que habitualmente se entiende como la crítica *postestructuralista* proviene de cuando se identifica a ésta con las posiciones *antifundacionalistas*. Ciertamente, ya lo hemos dicho *ut supra*, el *postestructuralismo*

asume la imposibilidad de alcanzar un tipo de conocimiento riguroso y cierto, lo que supone ya en sí mismo un serio golpe en la línea de flotación de cualquier pretensión científica. Sin embargo, algunos autores matizan esa afirmación y más bien sostienen que

el post- estructuralismo más que el rechazo a toda fundamentación última del conocimiento afirma la necesidad de cuestionar a fondo las pretensiones de toda fundamentación. Lo cual no significa en modo alguno que rechace, de suyo o a priori, la posibilidad de fundamentación o niegue toda consistencia empírica a la realidad (Cornago 2015, 238).

El problema principal que enfrentan los recientes debates sobre el fundacionalismo de las RRII es que toma en consideración muy diferentes significados de lo que las palabras ontología y epistemología refieren. Tal vez sea útil recoger la distinción que propone Jackson, para replicar a quienes consideran que determinadas teorías establecen contradicciones serias entre las ontologías y las epistemologías que establecen, cuando propone distinguir entre dos tipos distintos de ontología: entre *ontología científica* y *ontología filosófica*.

Donde una ontología científica contiene un catálogo de entidades y objetos que una perspectiva particular toma como existentes, una ontología filosófica provee la necesaria base conceptual para hacer esa afirmación. El individualismo y el estatismo son ontologías científicas; el dualismo y el monismo son ontologías filosóficas (Jackson 2008, 151)³⁸

Aclarado lo anterior nada nos impide recoger las principales tesis *antifundacionalistas* que en definitiva nada dicen contrario al esfuerzo que estamos tratando de realizar, en tanto que se refieren al rechazo de la posibilidad de un tipo de conocimiento en las ciencias sociales que la aproximación filosófica aquí recogida tampoco comprendería. La crisis del positivismo y su variada expresión neopositivista no puede permitir cuando menos, regresar a propósitos de objetivismo científico que en realidad nunca se dieron.

³⁸ Traducción propia del original en inglés: "Where a scientific ontology contains a catalogue of the entities and objects that a particular perspective holds to exist, a philosophical ontology provides the necessarily conceptual basis for making such a claim. Individualism and statism are scientific ontologies; dualism and monism are philosophical ontologies".

El deslumbramiento que el pensamiento científico-técnico produjo —y aún hoy produce en algunos casos— sobre ciertas posiciones en filosofía de la ciencia no puede hacernos olvidar que también dicho tipo de pensamiento constituye históricamente una aproximación asintótica a una realidad, que al constituirse estructural y dinámicamente, no sólo no puede considerarse apresada en su totalidad, sino que establece con claridad y rechazando cualquier asunción dualista, que la realidad va siendo, como el conocimiento va siendo en estricta y física respectividad con ella. De forma que ésta no debería poder ser ni tan siquiera imaginada como algo externo, independiente o invariable, como algo que en algún momento se debería alcanzar en su totalidad.

En este sentido, Monteiro y Ruby sugieren que el debate en RRII entre *fundacionalistas* y *antifundacionalistas* debería disolverse más que resolverse, mediante una “prudencia fundacional” que ellos denominan como una posición *postfundacionalista*, según la cual

los estudiosos deberían adoptar una “actitud hacia” más que una “posición en” el irresoluble debate fundacional(Monteiro y Ruby 2009, 40)³⁹.

Lo que no debería hacernos olvidar cuáles son, no obstante, los caminos para abordar dicha *actitud hacia* que nosotros hemos concebido como una aproximación asintótica, que se centran precisamente en abandonar posiciones dualistas entre realidad y conocimiento, entre teoría y praxis. El conocimiento denominado pragmático bien puede aportar aquí numerosos caminos a partir de los cuales proseguir dicha aproximación. Ya hemos mencionado *ut supra*, cómo la fundamentación debería descansar por razones de primordialidad filosófica en una especie de *praxeología*, como sugiere por ejemplo Linklater en su intento de fundamentación de una ética universal para la política mundial (Linklater 1998), o a partir del conocimiento que la pragmática de la democracia puede proporcionarnos en el análisis que Amartya Sen realiza sobre las hambrunas y la democracia (Bohman 2009). Sin embargo, en ambos casos, los análisis parten antes de los aspectos normativos y éticos contenidos en las acciones y no en los actos primordiales mismos, lo que limita seriamente el alcance universal de sus conclusiones a compartir una serie de valores, significados intersubjetivos, o cualquier otra construcción anclada en el uso del lenguaje y sus significados. La *praxeología* que

³⁹ Traducción propia del inglés original: “scholars should adopt an ‘attitude towards’ rather than a ‘position in’ the irresolvable foundational debate”.

podría fundamentar adecuadamente una teoría de la sociedad mundial es una *praxeología transcendental*, como vimos en el capítulo anterior.

Capítulo 5: Revisión crítica de la estructura y el dinamismo en las teorías de las RRII

Estructura neorrealista en el sistema internacional

Kenneth N. Waltz es considerado el padre del neorrealismo en RRII. Sus estudios críticos con la vieja teoría realista reconstituyen a ésta al hilo de los nuevos tiempos consignados por la aceptación postpositivista. Así Waltz, siguiendo la crítica epistemológica a la modernidad iniciada por Kant, asume que el método inductivo de añadir leyes observadas empíricamente no pueden explicar por sí solas el avance científico. No es suficiente con aquella definición de teoría como una colección de reglas o leyes observadas sino que son precisas teorías explicativas cualitativamente diferentes de las leyes, que expliquen y muestren cómo se obtienen las asociaciones alejándose progresivamente de lo directamente observado. Las teorías en este sentido son creadas y no observadas, afirma Waltz apelando a las experiencias de Aristóteles, Galileo y Newton (Waltz 2010, [1979], 2-7). Lo cual no obliga a asumir una identificación entre teorías y realidad, más bien al contrario, nos exige tener siempre presente las limitaciones inherentes a nuestra actividad teórica en su aproximación a la realidad. De hecho, las teorías así concebidas no son tan sólo las observaciones y las asociaciones experimentadas y establecidas, sino que son una explicación de las mismas. Los fenómenos son explicados a través de modelos teóricos, que exigen completar un sistema explicativo con suficiente coherencia, de forma que dichos fenómenos puedan ser en su variabilidad y diversidad, parte de un todo coherente (Waltz 2010, [1979], 7)⁴⁰. A partir de esta idea Waltz fundamenta su crítica al realismo clásico de Morgenthau, Kissinger y Levy, oponiendo los dos modos por los que, en su opinión, proceden las teorías en su construcción: reduccionismo y sistematización. En su caso, esta distinción le procura el camino para afirmar que el estudio de las RRII debe centrarse en las interacciones sistémicas entre los objetos de estudio que seguirá aún vigente en la escuela neorrealista, es decir en las interacciones entre los Estados. De forma que los cambios en los sistemas ayudan a explicar las variaciones que se observan en política internacional, así los cambios en el nivel de la estructura son claramente definidos y

⁴⁰ En realidad es un pensamiento que Waltz atribuye a Pauli citando a Heisenberg.

pueden mantenerse separados de los cambios en el nivel de las unidades de los mismos (Waltz 2010, [1979], 70 y ss.).

Además, es preciso añadir un elemento en la crítica neorrealista al realismo clásico, de enorme importancia en sus pretensiones de constituir una teoría “científica” y realista del sistema internacional. Waltz cuestiona seriamente la fundamentación de carácter teológico y por lo tanto de carácter irracional, que puede encontrarse en Niebuhr y que declara raíces agustinianas en la consideración antropológica del ser humano como un ser que invariablemente tiende a propagarse y a dominar tal y como recoge Morgenthau dichas consideraciones antropológicas. Waltz, influido por el trabajo de Herz que rechazará la consideración natural del ser humano como base para explicar los enfrentamientos, estableciendo que se explica mejor como una respuesta propia del “dilema de la seguridad”⁴¹ causado por el carácter anárquico del sistema, rechazará este pesimismo antropológico considerándolo no científico ni por lo tanto útil para la sistematización teórica que pretende, por más que para Morgenthau esta consideración de la naturaleza humana supusiera la variable independiente y la causa determinante de los acontecimientos internacionales (Moure 2015, 69).

Volviendo a la consideración de estructura en Waltz, ésta es poco más que un concepto vacío de contenido, que le proporciona elegancia y poder explicativo a una teoría ayudando a abordar los patrones de comportamiento más grandes, importantes y duraderos, pero que no es buena para explicar los contenidos con el suficiente detalle. En este sentido, él entiende la estructura esencialmente como algo estático, útil para explicar la realidad mientras estas estructuras se muestran duraderas en su potencial explicativo. Aunque habla del dinamismo de estas estructuras cuando se producen cambios estructurales, en realidad está tan sólo aceptando el dinamismo de las unidades del sistema en cuya interacción terminan por constituir una estructura diferenciable. En su opinión el cambio estructural y su dinamismo es un resultado del dinamismo de las unidades más que un dinamismo estructural. Por este motivo el tema central en su pensamiento es la relación entre políticas internas de los Estados y el sistema

⁴¹ Idea central de lo que en la actualidad se conoce como el *realismo defensivo*, cuyos principales autores son Jervis y Snyder (Jervis 1999; Snyder 2013), a diferencia de la otra versión del neorrealismo, probablemente más fiel a la teoría de Waltz conocida como *realismo ofensivo* (Mearsheimer 1994).

internacional más que la posibilidad de reconocer estructuras configuradoras del comportamiento de los actores independientemente de los Estados como contenedores de dichas acciones. El propio Waltz establece una distinción entre dos significados del término estructura (Waltz 2010, [1979], 73 y ss.). Uno como un mecanismo de compensación que trata de producir uniformidad de resultados entre una variedad de fenómenos, siempre dentro de un rango determinado de posibilidades. Pone los ejemplos del hígado en el cuerpo humano y su función estabilizadora de los niveles de azúcar en sangre, y los impuestos progresivos sobre los ingresos en su función de reducción de disparidades. Este significado es rechazado por Waltz como definitorio del concepto de estructura, que lo sustituye en sus escritos por los términos de “agente”, “agencia” o “mecanismo de compensación”. El segundo significado, crucial para entender el “realismo estructural” con el que será identificada su teoría de las RRII es entender la estructura como una serie de condiciones limitantes (“a set of constraining conditions”), de forma que actúan como un criterio de selección pero no como un mecanismo de compensación de variaciones dadas. Su funcionalidad consiste en premiar o castigar determinados comportamientos en el sistema. En ese sentido las estructuras pueden ser causas de ciertos comportamientos, pero no en el sentido estricto de la causalidad clásica, ni como agentes o agencias que actúan por sí solos, sino como un conjunto de condiciones limitantes de las acciones de las unidades de un sistema (Waltz 2010, [1979], 74).

Agentes y agencias actúan; los sistemas como un todo no. Pero las acciones de los agentes y las agencias están afectados por la estructura del sistema
(Waltz 2010, [1979], 74)⁴²

En la concepción de estructura de Waltz es muy claro su carácter estático, el dinamismo de las acciones es atribuido exclusivamente a los sujetos de la misma. De igual forma que en su concepción epistemológica la realidad está “ahí fuera”. No en vano una de las dos críticas fundamentales más extendidas al pensamiento neorrealista es su indiscutible adherencia al enfoque positivista, tanto en el carácter descriptivo de la teoría como en la consideración de la realidad como eventos externos observables que serán catalogados por las teorías descriptivas. Nada que ver, por lo tanto, con una concepción ontológica

⁴² Traducción propia, el original en inglés: “Agents and agencies act; system as a whole do not. But the actions of agents and agencies are affected by the system’s structure”.

estructural y dinámica de la realidad, basada en la habitud específica de los seres humanos, o en su praxis, tal y como hemos planteado en las reflexiones del primer y segundo capítulos.

Al contrario, para Waltz, la estructura afecta a los comportamientos de los sujetos de dos maneras, mediante la socialización de los actores y mediante la competición entre ellos mismos. Pero las estructuras son aquello que compone un sistema por interacción de las unidades. Es aquello que nos permite comprender un sistema como un todo y el desafío, tal y como Waltz reconoce, es definir la estructura libre de los atributos y las interacciones de las unidades (Waltz 2010, [1979], 76-77). Para ello, Waltz también parece conocer, como Zubiri, los avances científicos relativos a la física de campos, puesto que distingue en el concepto de relación la interacción entre las unidades de las estructuras —que desecha para definir éstas, puesto que se trata de una relación al nivel de las unidades—, y la otra acepción de relación que se refiere a la posición que las unidades ocupan en el sistema, y esta sí, es una propiedad del sistema. Esta posición es de unas cosas *respecto* de otras, lo que como hemos visto, llevaría a Zubiri hasta la *respectividad*, sustantivación definitiva para su construcción metafísica de la realidad estructural. Waltz entiende la estructura como un sistema o como un campo, pero no apunta en la definición de la misma a las dinámicas que explican la co-determinación de las unidades o elementos, sino que mantiene su explicación en la estricta diferenciación de las unidades como sujetos, que *posteriormente* forman campos, o sistemas estructurados, como establecerá después en su análisis sobre las estructuras políticas internacionales que afirma, emergen de la coexistencia de los Estados (Waltz 2010, [1979], 79 y ss.). Así una estructura para Waltz es una construcción abstracta a partir de la realidad concreta, muy diferente de la concepción de la realidad estructural como de suyo. Para definir los sistemas estructurados deberemos atender, eso sí lo establece Waltz, a la disposición de las unidades en el sistema y al principio de dicha disposición en lugar de a sus interacciones. Así, un cambio estructural será fundamentalmente un cambio en la disposición de las unidades (Waltz 2010, [1979], 70).

Desde esta concepción, Waltz desarrolla su propuesta de definición de la estructura política internacional estableciendo un paralelismo con lo que considera que definen las estructuras políticas nacionales. Ambas estarán formadas por un principio ordenador de la disposición de las unidades políticas, el carácter funcional diferenciable de las

unidades que conforman el sistema y por último, la distribución de capacidades entre las unidades.⁴³ El problema es que para Waltz las unidades que conforman el sistema estructurado y el sistema mismo son muy claros cuando el análisis se limita a los Estados y a su particular configuración política. Sin embargo, al tratar de fundamentar la estructura política internacional, ni las unidades ni el sistema mismo resisten una descripción tan clara. Por este motivo, define el sistema internacional como una *anarquía* reconociendo la aparente contradicción entre los términos y también establece analogías entre las construcciones económicas clásicas y su propuesta de explicación del principio que ordena las estructuras políticas internacionales.

La política internacional es estructuralmente similar a una economía de mercado en la medida en que se permite que el principio de valerse por sí mismo opere en ésta última (Waltz 2010, [1979], 89).⁴⁴

La gran cuestión para el análisis de la estructura política internacional para los neorrealistas será, en consecuencia con la conceptualización de estructura precedente, establecer los Estados como unidades del sistema internacional, y a la postre como unidades de análisis de la teorización de dicho sistema. Desechando aquellas visiones que ponen en duda la centralidad de los Estados debido a que no son los únicos actores del sistema y a su creciente pérdida de importancia, Waltz reafirma el papel central de los Estados en la estructuración del sistema político internacional, a pesar de sus evidentes diferencias de tamaño, riqueza y otras muchas variables, en la asunción de que todos cumplen las mismas funciones y persiguen los mismos fines (Waltz 2010, [1979], 88-93). Lo que les diferencia son sus diferentes capacidades para realizar una misma actividad, que sin embargo es común a todos ellos. De nuevo, para explicar estas capacidades de los Estados, Waltz acude a la analogía con la teoría del mercado, señalando que el elemento definitorio de la estructura política internacional no serán las capacidades de los Estados en tanto que características de dichas unidades del sistema, sino la distribución de dichas capacidades entre las unidades del sistema, entre los Estados.

⁴³ El término que Waltz utiliza es “capabilities” que en este caso traducimos como capacidades a sabiendas de que no es la traducción más exacta del mismo. Dado que aquí no profundizamos en su análisis concreto de dichas atribuciones de las unidades de los sistemas, sino que nos limitamos a conocer su propuesta de definición de las estructuras políticas no es preciso hilar tan fino.

⁴⁴ Traducción propia, el original en inglés: “International politics is structurally similar to a market economy insofar as the self-help principle is allowed to operate in the latter”.

Otra vez, el paralelismo con la teoría de mercado es exacto. Empresas y Estados son como unidades. A través de todas sus variantes en forma, las empresas comparten ciertas cualidades: ellas son respecto de sí mismas unidades que, con los límites impuestos gubernamentalmente, deciden por sí mismas como adaptarse al entorno y como trabajar para lograr sus fines. La variación de la estructura es introducida, no mediante diferencias en el carácter y la función de las unidades, sino solamente mediante distinciones hechas entre ellas de acuerdo a sus capacidades (Waltz 2010, [1979], 91).⁴⁵

En función de estas tres características básicas de las estructuras, Waltz establece tres tipos de cambios estructurales posibles: los que afectan al principio de ordenamiento de las unidades (de un sistema estructurado jerárquicamente a uno estructurado anárquicamente), los que afectan a las diferentes definiciones y asignaciones de funciones de las unidades (que en el sistema internacional por su carácter anárquico es más problemático establecer), y por último los cambios derivados de la distribución de las capacidades entre las unidades. De ahí la centralidad e importancia de la teoría del “equilibrio de poder” en Waltz. A pesar de los esfuerzos de Waltz por catalogar estos tres tipos de cambios, que en su opinión, cambiarían la estructuración de los sistemas, es en este punto donde sus críticos coinciden en afirmar que la teoría neorrealista no es útil para explicar las transformaciones estructurales en el sistema internacional como veremos en seguida siguiendo las críticas que desde el enfoque liberal y el marxista realizan (Keohane 1986).

Si Waltz consigue establecer un nuevo marco de investigación para la escuela realista con su apuesta por el realismo estructural, hay que hacer notar que los presupuestos de este neorrealismo no difieren seriamente de los antiguos presupuestos realistas en tanto en cuanto mantiene a los Estados como las unidades autónomas y racionales como principales actores (Keohane 1986, 175). Hay que decir que las diferencias entre realismo y neorrealismo se sitúan más bien en cuestiones formales que en los

⁴⁵ Traducción propia, el original en inglés: “Again, the parallel with market theory is exact. Both firms and states are like units. Through all of their variations in form, firms share certain qualities: They are self-regarding units that, within governmentally imposed limits, decide for themselves how to cope with their environment and just how to work for their ends. Variation of structure is introduced, not through differences in the carácter and function of units, but only through distinctions made among them according to their capabilities”.

contenidos del análisis, particularmente por la revisión del método de investigación teórico que hace Waltz con el propósito de construir una teoría de las relaciones internacionales clara y precisa, al hilo de los avances en teoría de la ciencia protagonizados por Popper (M. S. González 2001, 15). No obstante, como ya hemos tratado de indicar, su concepción epistemológica de las posibilidades del conocimiento y sus implícitos ontológicos respecto de la realidad, limitan el alcance de su trabajo a una concepción de la estructura que no modifica los presupuestos ontológicos ni epistemológicos en su esencia, y que por lo tanto apenas sirve para ordenar mediante abstracciones la realidad que sigue indiscutiblemente formada por los actores estatales y su autonomía, cuestión que permanece inalterable y sin discusión. Por otra parte, las recurrentes analogías a las estructuras de mercado tal y como son utilizadas por la teoría clásica económica, permanecen insuficientemente justificadas en el decurso de su pensamiento. Especialmente cuando, a pesar de asumir dichas analogías y en consecuencia afirmar que las estructuras económicas y políticas sean similares aunque no idénticas, no aborda de forma sistemática dichas similitudes lo que podría haber abierto un amplio campo de investigación sobre reinos o dominios mucho más arraigados respectivamente entre sí de lo que su separación analítica establece y permite observar. Esta cuestión será central en epígrafes posteriores de esta investigación, pero por el momento debemos continuar con el repaso de las diferentes concepciones que el neorrealismo ha formulado sobre el sistema internacional y las claves para una teorización de las RRII.

Desde el ámbito de la Economía Política Internacional (EPI) el neorrealismo también ha tenido representantes de importancia notable para la consideración del sistema internacional desde una lógica estructural. Gilpin y Krasner son los autores de referencia de una corriente neorrealista que parte de la ruptura con la idea del “equilibrio de poder” como principal dinamismo configurador del sistema internacional, que es la corriente del *Realismo Hegemónico* con su teoría de la “Estabilidad hegemónica” (Boswell y Sweat 1991; Gilpin 1981; Gilpin 1987; Krasner 1985; Modelski 1987). Teoría que en realidad se opone frontalmente a los postulados principales y comunes del realismo clásico y estructural hasta entonces, como la consideración del sistema internacional como una anarquía. Más bien al contrario, su trabajo considera que lo que define el orden internacional en los distintos periodos es la existencia de un poder hegemónico que, tratando de mantener el status quo, considera

útil renunciar a la dominación y a la influencia permitiendo a otros Estados su existencia con tal de que no amenacen su hegemonía. Para ello Gilpin abrirá notablemente el campo de investigación respecto de la propuesta Waltziana puesto que abordará aspectos relativos a la economía política internacional y al análisis de otros actores diferentes de los Estados, en tanto en cuanto aquélla explica mejor que la tradicional política de seguridad algunos elementos de la estabilidad hegemónica, que también encuentra en éstos actores relevantes para su legitimación e intento de perpetuación. De hecho el concepto principal para explicar la estabilidad hegemónica es la legitimidad del “hegemón”, que se consolidaría históricamente con mayor facilidad cuanto mayor aceptación pueda acaparar dicha legitimidad. Especialmente relevante para nosotros es que la aproximación de Gilpin encuentra entre sus preocupaciones las del cambio de estructura en el sistema internacional, incorporando con ello la necesidad de asumir una lógica historicista en el análisis (Moure 2015, 80), aunque su punto de partida asuma que para el estudio de las dinámicas sea preciso con anterioridad tener suficientemente desarrollado un estudio estático del campo de investigación.

Desafortunadamente, hasta que el campo de investigación esté suficientemente bien desarrollado y uno tiene una buena comprensión de procesos repetitivos y fenómenos recurrentes, es difícil si no imposible proceder al estudio de las dinámicas. Desde esta perspectiva, el estudio sistemático de las relaciones internacional es un campo joven, y mucho de lo que se entiende por dinámicas es en realidad un esfuerzo por entender las estáticas de las interacciones de sistemas internacionales particulares: negociaciones diplomáticas, conductas de los aliados, gestión de las crisis, etc. (Gilpin 1981, 4).

Compartiendo básicamente la preocupación a la Gilpin dedica estas líneas de la introducción de su libro, consideramos no obstante que la pregunta está errada. La cuestión más bien sería, en nuestra opinión, si es posible desarrollar suficientemente cualquier campo de investigación sobre la realidad de forma estática, es decir, sin atender a los dinamismos que configuran y constituyen dicha realidad. La propuesta epistemológica que venimos sosteniendo afirmaría que tan relevante es lograr comprender de forma descriptiva cuáles son las notas esenciales de la estructura del sistema internacional como aproximarse a la comprensión de los dinamismos que

explican la configuración histórica de la misma, no como fuerzas circunstanciales o contextuales, sino como dinamismos de la realidad que va siendo dicho sistema.

No en vano una de las críticas más relevantes que la teoría de Waltz ha recibido entienden que el ánimo de teorización del sistema internacional le lleva a oscurecer la distinción entre estructura y sistema (Moure 2015, 82 citando a Sodupe 2003), llegando a reproducir tal grado de identificación entre ambos para su explicación del sistema internacional que llega a tornar irrelevante el carácter estructural de dicho sistema, como ya hemos apreciado *ut supra* por otros motivos. Es muy probable que esta cuasi identificación venga predeterminada por su elección explícita y exclusiva de analizar la anarquía mundial, rechazando los posibles análisis de las otras dos imágenes que reconoce como posibles variables para analizar la aparición de situaciones de conflicto global en la escena internacional: la naturaleza y el comportamiento humano y la organización interna de los Estados (Moure 2015, 74-75). La decisión de prescindir de ambos niveles de análisis, Waltz la justifica afirmando que dichos niveles constituirían “reduccionismos” imperdonables para una adecuada comprensión del sistema internacional. En realidad, afirmaremos que el principal reduccionismo es el de prescindir de dichos niveles de análisis para tratar de fundar una teoría comprehensiva de las RRII. En definitiva, Waltz puede estar logrando con ello cierta “economía” del esfuerzo investigador, pero al mismo tiempo está obviando lo que para nosotros es un factor explicativo principal de la realidad misma considerada como estructura: que dicha realidad, tomada en su totalidad, presenta momentos estructurales diferentes en su constitución, correspondiéndole a cada momento niveles de análisis específicos como no podría ser de otra forma, pero constituyendo la realidad en su totalidad. Que dicha realidad presente diferentes dinamismos en cuanto que se presenta como diferentes realidades, ya está dicho. Y que dichos dinamismos permitan fundamentar tanto la convivencia como en último término la sociedad también. Que dicha sociedad sea *radicalmente* diferente y diferenciable en función de las construcciones políticas y territoriales que denominamos Estados es mucho más discutible. La fundamentación ontológica presente en la reflexión filosófica de Zubiri exige comprender que el carácter estructural de la realidad no es identificable con el carácter sistemático de la misma tal y como sugirió el desarrollo científico a finales del S.XIX y principios del S.XX. A este respecto remitimos al capítulo segundo de este trabajo, donde recogemos lo esencial de la crítica que Zubiri realiza tanto del *subjetualismo* aristotélico como de la visión

sistemática propia del desarrollo científico, afirmando que ambos parten de premisas dualistas, que aunque inversas una respecto de la otra, ambas igualmente erróneas en su consideración de la realidad como “algo” que primero es, y luego cambia.

Algo así parecen entender algunos realistas postestructuralistas cuando apenas dos décadas atrás, en el fragor del denominado cuarto debate, comienzan a preocuparse por los niveles de análisis que Waltz había rechazado, aquellas dos “imágenes” que contenían variables para explicar el sistema internacional, dando lugar al denominado *Realismo Neoclásico* según la expresión utilizada por G. Rose (Moure 2015, 90 y ss.; Rose 1998). La cuestión de los diferentes niveles de análisis ha tenido repercusión en la literatura de la disciplina desde variados enfoques que han profundizado en la posible articulación de los mismos para la construcción de la teoría (David Singer 1961; Moul 1973; Buzan 1995; Cerny 2006). El replanteamiento que suponen estas aproximaciones respecto de la teoría de la realidad estructural de Waltz no es baladí, puesto que en definitiva tratan de abordarla mediante una mejor diferenciación entre una realidad estructural y su carácter sistémico modificado (Moure 2015, 91), para lo que la apuesta por los anteriormente tildados *reduccionismos* es explícita y con propósitos igualmente explícitos de renovar la aproximación teórica (Schmidt 2004; Sterling-Folker 2004; Schmidt 2005). En definitiva, todas estas nuevas aproximaciones denuncian las limitadas capacidades de comprensión de la concepción del sistema internacional como una estructura que constriñe y determina el papel de los Estados en el mismo, sin negar por ello la importancia de la misma.

La polaridad y la anarquía serán variables causales de gran trascendencia, pero, a su vez, resultarán insuficientes para dar cuenta de la complejidad de tales procesos. Éste es el motivo por el que incorporarán factores del nivel del Estado como las estructuras internas, los partidos políticos, los grupos de interés, la capacidad extractiva del Estado o las relaciones estado-sociales o del nivel del individuo, como la personalidad, las emociones y la aversión al riesgo de los gobernantes, dando lugar a teorías de política exterior (Moure 2015, 92-93).

Tanto en estos esfuerzos renovadores desde el realismo, como en los puntos en común que pudieran tener realistas clásicos con las escuelas postmodernas, que, como señala

Moure citando a Hall (2015, 94), comparten su rechazo a las teorías neoliberales, pueden estar dando lugar a una suerte de *Realismo Radical*. Por nuestra parte requieren no sólo una amable aceptación de su esfuerzo de incorporación de los distintos niveles de análisis, sino también una revisión de los postulados ontológicos contenidos en dichos esfuerzos. Por ejemplo en un análisis detallado de las propuestas sobre un *Realismo Constructivista* para referirse a la compatibilidad que cabría establecer entre el estudio del poder en la política internacional y el estudio de las relaciones internacionales como construcción social, tal y como sostiene J. Samuel Barkin (Barkin 2003), quien pretende superar la tradicionalmente asumida incompatibilidad de los enfoques constructivista y realista, afirmando por el contrario que una epistemología constructivista puede ser tan compatible con una visión realista del mundo como con cualquier otra.

Para nuestro trabajo lo relevante es en qué medida la incorporación de los denominados diferentes niveles de análisis no diluyen la pretensión teórica en una ramificación interminable de esfuerzos sin la suficiente conexión ontológica entre ellos. Por ese motivo, la fundamentación de la sociedad mundial como una realidad estructural e histórica nos requiere antes continuar con la revisión crítica de las teorizaciones de los principales momentos estructurales de la historia, para, en lo que debería ser un ejercicio posterior de investigación, profundizar en el encaje estructurado que los diferentes niveles de análisis pudieran tener para constituir una teoría comprehensiva de dicha sociedad mundial. Dicho de otra forma, abordar y comprender la sociedad mundial requiere una fundamentación ontológica compartida —comprehensive en tanto que totalidad— de la realidad que se pretende abordar. La primordialidad con que hemos posicionado a las acciones humanas, a la praxis histórica, se explica y comprende en la medida en que se incluyen en ella a los momentos estructurales de la socialidad, la historicidad y en último término, hablando filosóficamente, la transcendentalidad de la realidad. Este ha sido nuestro punto de partida, a partir del cual hemos revisado críticamente lo que el realismo ha sugerido en el ámbito de las RRII. Ni que decir tiene que en las reacciones críticas que el mismo ha provocado o recibido también pueden hallarse conceptualizaciones del sistema internacional que nos arrojarán más luces para una posible teoría crítica de la sociedad mundial, estructural y dinámica en tanto que realidad. A ello dedicamos los siguientes capítulos.

La síntesis neo-neo: realidad estructural y dinámica en el *mainstream* de las RRII

La crítica elaborada a la propuesta waltziana del Realismo Estructural constituyó el núcleo de los debates ontológicos y epistemológicos de la disciplina de las RRII a partir de los años setenta, protagonizados entre otros por las propuestas neoliberales de Keohane, Nye y Ruggie y las reflexiones críticas del primer Ashley y de Cox.

Keohane parte del reconocimiento de la centralidad que la tradición realista ha adquirido en el estudio de las RRII, fundamentalmente por el alto potencial explicativo de sus reflexiones sobre el poder, los intereses y la racionalidad de los actores del sistema internacional, así como la extensión que algunas de las premisas realistas han adquirido en el pensamiento, tanto entre los estudiosos de las instituciones internacionales como entre algunos analistas de tradición marxista. Del realismo, afirma Keohane, interesan más su marco de preguntas e hipótesis iniciales que las respuestas producidas, que esencialmente no son útiles para explicar los cambios, especialmente cuando éstos se producen en el mundo de la política económica (Keohane 1986, 159).

A partir del estudio de Tucídides y Morgenthau, Keohane establece cuáles son las principales asunciones realistas en relación a la naturaleza del sistema internacional: a) Asunción *estato-céntrica*: los actores más importantes en la política mundial son entidades organizadas territorialmente (ciudades-Estado o Estados modernos); b) Asunción sobre *racionalidad*: sus comportamientos pueden ser explicados racionalmente; y c) Asunción sobre el *poder*: éstos se guían por la búsqueda de poder y calculan sus intereses en términos de poder (Keohane 1986, 163-165). El trabajo de Waltz reformula estas premisas a partir de su concepto de estructura del sistema internacional, estableciendo sus tres elementos fundamentales como ya vimos *ut supra*: anárquico más que jerárquico, interacción entre unidades con funciones similares y distribución de las capacidades entre ellas.

Keohane aprecia el esfuerzo de Waltz al incorporar un intento de análisis sistémico a los comportamientos de dichos actores en el sistema internacional. Sin embargo, Keohane es perfectamente consciente de que la presunción waltziana no es exactamente sistémica, precisamente por que, como dijimos antes, para Waltz, las unidades del sistema no son

utilizadas como variables de dicho sistema, de forma que los cambios en el sistema sólo son explicados como resultados de cambios en las atribuciones o capacidades de los actores, y no como variaciones en el sistema mismo (Keohane 1986, 166), lo que impide que reconozca que es un impresionante logro intelectual, puesto que las anomalías que genera son más interesantes que sus propias predicciones (Keohane 1986, 168). El problema para Keohane es que la estructura del sistema internacional tal y como la propone Waltz es fundamentalmente estática, puesto que no permite explicar cómo se han producido los cambios en la distribución del poder internacional a lo largo de los tiempos (Keohane 1986, 178). Es precisamente esta distribución del poder entre los Estados el enfoque común de numerosos autores de la tradición realista para quienes ésta determina una serie de patrones de resultados, bien de los conflictos entre los Estados, bien en forma de cambios en las reglas e instituciones que regulan las relaciones entre ellos en el sistema internacional. No obstante esta tradición tiene dificultades para explicar, e incluso para aceptar, la fungibilidad del poder, es decir, la posibilidad de que éste muestre patrones de distribución completamente diferentes de un momento histórico a otro. Keohane señala con frecuencia la ambigüedad con que el Realismo Estructural aborda esta cuestión, que por un lado considera una noción unitaria del poder homogénea y útil para varios propósitos, y al mismo tiempo reconoce la necesidad de cautela en este enfoque por las complejidades que muestra la política mundial en la que se observan nuevas formas y procesos de distribución del poder. La teoría del realismo estructural no permite comprender el ascenso y el declive de las hegemonías, al menos hasta la aparición de la corriente neorrealista de la Teoría de la Estabilidad Hegemónica (Gilpin, Krasner). El poder militar, central en la generación del concepto en la tradición realista, no es fácilmente fungible puesto que la fuerza es un factor esencial, aunque Waltz admite que no siempre es determinante para cualquier propósito. En esta adversativa, Keohane entiende que existe la posibilidad de otras fuentes de poder distintas. Ello implica, al menos como posibilidad, que cualquier sistema internacional es susceptible de tener diversas estructuras en el sentido realista, es decir, otros asuntos que pueden considerarse como recursos de poder en según qué condiciones (Keohane 1986, 184). Precisamente la aportación fundamental que Keohane y Nye habían hecho en su crítica al realismo es la existencia de diferentes cuestiones o asuntos que estructuran (*“issue-structure”*) un sistema internacional, en el que, sin negar la importancia de la fuerza militar, no puede asumirse más que ésta sea el principal recurso de poder en una hipotética jerarquía, tal y como pudo parecer que lo

fue anteriormente (Keohane y Nye 2001). En este sentido la concepción de un área de cuestiones (*“issue-area”*) sobre las que redefinir los comportamientos y recursos del poder de los Estados puede ayudar a configurar un panorama más amplio y más complejo para explicar el sistema internacional. Por más que dichas áreas o asuntos estén relacionados entre sí y evidencien numerosas interdependencias, y aunque algunas de estas áreas muestren dinamismos y cambios al tiempo que otras permanecen inalterables en un cierto tiempo desde el punto de vista de la distribución del poder en dichas áreas.

Una desagregación cuidadosa de los recursos de poder por cada área o cuestión puede ayudar a mejorar la capacidad predictiva de los modelos estructurales, aún a riesgo de reducir la simplicidad teórica (Keohane 1986, 190).⁴⁶

Keohane propone en definitiva abordar la necesidad de construir un programa de investigación multidimensional, que incorpore por un lado el carácter sistémico que establece Waltz y el neorrealismo en forma de contexto que incentiva o constriñe las acciones de los Estados, y por otro lado una teoría estructural que provea un componente de minucioso análisis de dichas acciones, tanto de los Estados como de los actores no estatales en el sistema internacional. Este componente también vendría a modificar la tercera asunción propia del realismo, en tanto en cuanto el análisis estructural nos mostraría que las motivaciones de los Estados, en forma de intereses o búsqueda de poder, pueden concretarse de forma diversa en función de las diferentes condiciones o contexto sistémico en que se encuentren (Keohane 1986, 195-196). El concepto de “interdependencia compleja” (*“complex interdependence”*) (Keohane y Nye 2001) podría ayudar en este esfuerzo teórico en la medida en que incorpora las ideas de que el uso del poder convencional es difícil para ciertos propósitos así como que existen diversos niveles de información a partir de la cual los actores han de actuar racionalmente, y que es preciso incorporar la existencia de múltiples canales de contacto entre Estados y entre sociedades.

⁴⁶ Traducción propia del inglés original: “Careful disaggregation of power-resources by issue-area may help to improve the predictive capability of structural models, at the risk of reducing theoretical parsimony”.

Este será el punto de partida del denominado *debate neo-neo* que en las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado es posible una convergencia entre una visión del sistema internacional explicado desde los intereses y el poder de los Estados con otra en la que la cooperación interestatal es posible y deseable, particularmente a través de las instituciones internacionales y su capacidad de hacer converger y de transformar los intereses y otras preferencias de los Estados. Se trata de la conocida *síntesis neo-neo* entre las teorías neorrealistas y las teorías del neoliberalismo institucional⁴⁷ (Barbé y Soriano 2015, 127), que suponen una convergencia de posiciones teóricas basadas en la adopción de un enfoque *racionalista* en sus investigaciones, lo que supone además una delimitación epistemológica y la construcción de un lenguaje y una agenda de investigación común a las dos grandes teorías, ahora revisadas, enfrentadas en los tiempos del surgimiento de la disciplina. En realidad el *neorrealismo* y el *neoliberalismo* son algo más que teorías, en tanto que constituyen paradigmas de marcos conceptuales que definen una agenda de investigación asociada a una agenda de los responsables de tomar decisiones políticas (Baylis, Smith, y Owens 2013, 116). Por lo que tan importante, si no más, que comprender el contenido de sus propuestas teóricas, es analizar cuáles han sido los factores que han hecho posible que dichas teorías hayan llegado a constituir una visión hegemónica de las RRII, particularmente para los responsables de la política exterior estadounidense (Barbé y Soriano 2015).

Ambas teorías comparten un punto de partida común en su consideración del sistema internacional como un estado de anarquía, y como un sistema esencialmente competitivo desde la perspectiva del poder que los Estados tienen en el mismo. Aunque el *neorrealismo* sea menos optimista respecto de las posibilidades de cooperación interestatal que el *neoliberalismo* ya que consideran que las instituciones internacionales en realidad dependen completamente de los intereses particulares de los

⁴⁷ Dado que el término “neoliberalismo” ha alcanzado un significado popular muy extendido, no está de más recoger aquí la distinción de Baldwin (Baldwin 1993) que identifica cuatro variedades de liberalismo que influyen en las actuales RRII: el liberalismo comercial (Friedman) que afirma que el libre comercio, los derechos de propiedad privada y el libre mercado son las claves sobre las que construir un mundo más tolerante; el liberalismo republicano o las teorías de la paz democrática; el liberalismo sociológico que considera el concepto de comunidad y los procesos de interdependencia como principales elementos de estudio y así se centran en procesos transnacionales; y el neoliberalismo institucional, que tiene sus fundamentos en las teorías funcionalistas de la integración de los años 40 y en los estudios de integración regional en los años 60. Y que posteriormente evoluciona en su denominada tercera generación a las teorías del *transnacionalismo* o el *globalismo* y la “interdependencia compleja”. A éste último, neoliberalismo institucional, nos referimos en este epígrafe.

Estados y no les atribuyan capacidades propias de mediación en los conflictos potenciales que definen el sistema (Baylis, Smith, y Owens 2013, 117; Barbé y Soriano 2015, 147). Dado que ambas teorías comparten la idea de que los estados se comportan en el sistema tratando de “maximizar las ganancias”, fue realmente importante para el acercamiento entre ambas posiciones el trabajo del neorrealista Grieco (Grieco 1988a; Grieco 1988b), que permitió distinguir entre “ganancias relativas” y “ganancias absolutas” (Baylis, Smith, y Owens 2013, 119) y explicar el comportamiento a partir del “dilema del prisionero”, así como la incorporación de la teoría de juegos y la teoría de la elección racional por parte de Waltz (Barbé y Soriano 2015, 146), que permitió comprender en un mismo sistema tanto las posibilidades de conflicto como las de cooperación, asentando así las bases para la convergencia de ambas perspectivas o teorizaciones del sistema internacional. La diferenciación de ganancias relativas y absolutas permitió también comprender diferentes matrices de comportamiento de los Estados, de forma que los *neorrealistas* —más preocupados por las ganancias relativas— y por lo tanto muy atentos al poder o la influencia que pueden obtener los Estados rivales; encuentran un lenguaje común con los *neoliberales* —más pendientes de las ganancias absolutas— y por lo tanto atentos a posibles acuerdos de cooperación que les supongan ganancias de poder e influencia.

La ya clásica clasificación de Baldwin (1993) de las seis cuestiones en las que se dirime el debate entre *neorrealistas* y *neoliberales* constituyen también sus puntos de partida comunes, en tanto que asunciones ontológicas y epistemológicas compartidas. El rol principal de los estados y su comportamiento basado en el principio de “valerse por sí mismo” (“self-help”) en un sistema internacional anárquico y competitivo, en consecuencia la centralidad del poder de los mismos y su distribución en el sistema para explicar la configuración de los cambios en el mismo, y en apariencia dos agendas de investigación en cuanto a temáticas diferenciadas que pueden hacer pensar a algunos estudiosos que en realidad estudian mundos diferentes (Baylis, Smith, y Owens 2013, 123) cuando lo cierto es que ambas teorías comparten un fundamento positivista y racionalista sobre sus estudios, además de constituir conjuntamente el *mainstream* de las RRII durante las décadas finales del siglo pasado como teorías racionalistas del status quo en tanto que legitimación de un discurso dominante (Baylis, Smith, y Owens 2013, 127; Barbé y Soriano 2015, 137 y ss.). A este respecto nos interesa especialmente observar qué cuestiones importantes para la configuración del sistema internacional deja

fuera esta síntesis neo-neo, ya que como se dijo *ut supra* citando a Keohane, ambos están de acuerdo en las preguntas aunque proporcionen respuestas diferentes. Para algunos las cuestiones más relevantes que la síntesis neo-neo no aborda son el rol de las políticas internas de los Estados y su relación con el sistema internacional —la segunda de las “imágenes” de Waltz—, el aprendizaje de los propios Estados en su experiencia histórica en el sistema internacional y la globalización política entendiendo por ésta la creciente capacidad de redes transnacionales que no se ubican estatalmente para influir y determinar posiciones y decisiones en el ámbito político global (Baylis, Smith, y Owens 2013, 124–125).

En resumen de la misma idea, debemos tener en cuenta que:

El debate entre neorrealismo y neo-liberalismo produjo una convergencia que dejó fuera del discurso académico dominante un amplio conjunto de procesos políticos, económicos, sociales e identitarios en los que el Estado no es el actor principal. La convergencia racionalista, generalmente cuantitativa en términos metodológicos y positivista en términos epistemológicos, fortaleció sobre todo el análisis de las cuestiones relacionadas directamente con el conflicto armado o con la cooperación económica interestatal (Barbé y Soriano 2015, 156).

Tanto en la descripción y alcance que se ofrecen de los grandes debates en RRII (Barbé 1995; Wæver 1996) como en los manuales de síntesis de las principales teorías de la disciplina (Burchill et ál. 2013; Baylis, Smith, y Owens 2013) se hace hincapié en la oposición que estableció Keohane en su famoso discurso entre las teorías del *mainstream* y el resto de teorías a las que denominó como *reflectivistas*. No reiteraremos aquí lo dicho en epígrafes anteriores cuando analizamos la cuestión del fundacionalismo y la crítica del postestructuralismo más que para subrayar de nuevo que nuestra revisión crítica de los postulados ontológicos y epistemológicos de las teorías de las RRII tienen más de abordaje crítico que de un intento de adscribir nuestra reflexión a escuela o etiqueta alguna. No obstante, y con respecto a la síntesis neo-neo, como advertimos en epígrafes anteriores, nuestra consideración de la misma como teorías de resolución de problemas para la legitimación y mantenimiento del status quo, o en tanto que teorías epistemológicamente fundadas en el racionalismo científico, se

sitúan muy lejos de nuestro esfuerzo crítico por dar cuenta de la socialidad mundial como una realidad en su totalidad, estructural y dinámica. Para ser más precisos, en el debate entre *racionalistas* y *reflectivistas* con el que suele sintetizarse la crítica a los postulados de la modernidad que se realiza a partir de los años ochenta del siglo pasado (Waver 1996) nuestra aproximación se sitúa con claridad en el ámbito de quienes han considerado imprescindible abandonar una posición positivista y racional del conocimiento, asumiendo aquella revisión crítica de índole *reflectivista* de las relaciones entre conocimiento, vida social y económica (Sanahuja 2015, 159), tal y como venimos realizando con este trabajo. Esta posición *reflectivista* que compartieron originalmente tanto aquellos defensores de la Teoría Crítica de las RRII como aquellos otros enfoques denominados *postmodernos* y *postestructurales*, precisa asumir no sólo el innegable historicismo del conocimiento y de la realidad centrándose por ello en disolver críticamente los postulados ahistóricos y “objetivistas” del pensamiento, sino que también aceptan el desafío de indagar en el carácter constituyente de la realidad que tiene el mismo conocimiento.

Teoría Crítica, social-constructivismo y post-estructuralismo o post-modernismo compartirían una epistemología esencialmente post-positivista y en particular la presunción de que el orden social conforma las teorías y las ideas con las que se pretende explicar dicho orden, y que éstas, a su vez, tienen un papel «constitutivo» de los actores, sus visiones del mundo y sus prácticas sociales (Sanahuja 2015, 160).

Sin embargo, y ya hemos tratado de discutirlo en el epígrafe anterior dedicado a la cuestión del *fundacionalismo*, consideramos que el esfuerzo de revisión y fundamentación ontológica y epistemológica desde esta actitud comprometida con el *reflectivismo* no ha finalizado necesariamente, ni tiene por qué ser abandonado a una especie de resignación *antifundacionalista*. En ese sentido, lo veremos casi inmediatamente, consideramos como más cercano y notable el esfuerzo de la denominada Teoría Crítica en su intento de superar las frustraciones derivadas del fracaso de los grandes proyectos políticos progresistas fundados en el carácter emancipador de sus propuestas que sigue una tradición de pensamiento desde la Ilustración (Sanahuja 2015, 160), procurando con ello la posibilidad misma de sostener y fundar más adecuadamente una teoría de las RRII. Eso sí, a partir de una

consideración estructural y dinámica de la realidad, y de la respectividad radical en que se encuentran conocimiento y realidad. Ya lo recogimos al inicio de este capítulo que nuestro enfoque crítico tiene más de *respectivismo* —en un intento de diluir la importancia del sujeto en el *perspectivismo* que propone Lapid— que de *paradigmatismo*.

Para nuestros propósitos, el problema principal de la síntesis entre el neorrealismo y el neoliberalismo institucional es precisamente el carácter insuficientemente radical de la consideración de la realidad internacional, en tanto que realidad estructurada en socialidad mundialmente, en la medida en que pasan por alto que la compleja interdependencia afecta a la misma constitución del sistema internacional y a su dinamismo en un mismo plano. Podríamos decir que las premisas ontológicas comunes a la síntesis neo-neo permanecen instaladas en una aproximación subjetualista de la realidad del sistema internacional, en tanto que consideran el mismo como una realidad constituida de forma definitiva al que luego, por efecto de las acciones de los Estados —unidades o sujetos en el sistema— le suceden cambios de una manera u otra. La incorporación de las instituciones internacionales como nuevos sujetos con nuevas capacidades en el sistema, propia del *neoliberalismo institucional*, no modifica en absoluto dichos postulados ontológicos. Los cambios en definitiva siguen precisando de sujetos a los que atribuirles el devenir, tal y como viene sucediendo en el pensamiento desde el error original aristotélico. Nuestro propósito trata en definitiva, de alejarse de la comprensión del sistema internacional como un sujeto más o menos dinámico, de la misma forma que Zubiri tuvo que alejarse de la idea de sujeto como sustancia para comprender la esencia de la realidad como estructura dinámica. Es preciso por lo tanto, derivar el foco hacia teorías críticas en las que las estructuras y su dinamismo puedan ser observadas desde otras perspectivas, como hacemos a continuación.

El “nuevo realismo” y su dinamismo estructural e histórico

Para Robert Cox, ya en la década de los años ochenta del siglo pasado, existen suficientes evidencias en los cambios que acontecen en la política mundial, como para evitar seguir considerando a los Estados los principales actores en la configuración del

sistema internacional. En la realidad tal cual, las diferencias por ejemplo entre la esfera del Estado y la sociedad civil, tan sólo refieren de forma vaga e imprecisa a distintas esferas de actividad humana, de tal forma que ambos conceptos se han convertido casi en constructos puramente analíticos. Si dicha distinción conceptual pudo tener sentido en el S.XVIII y principios del S.XIX, hoy día no, y menos aún si en el estudio de las RRII se mantiene tal distinción de forma que la acción exterior se conceptúa como la pura expresión de los intereses del Estado, tal y como asumía el neorrealismo (Cox 1996a, [1981], 85-86). Es más, considerar los Estados como unidades homogéneas del sistema internacional puede impedirnos reconocer que existen distintas formas de Estado, que a partir del pensamiento de Cox, no son sino expresiones de diferentes configuraciones del complejo Estado/sociedad, como veremos enseguida.

El pensamiento de Waltz, denominado por Cox como neorrealismo o nuevo Realismo Americano, no es más que una abstracción ideologizada del marco histórico impuesto por la Guerra Fría, lo que le hace inútil para explicar el cambio en una perspectiva histórica, lo que en cierto modo sucede con gran parte del *mainstream* en las teorías de las RRII por su innegable etnocentrismo norteamericano y occidental (Arenal 2014). Tal y como adelantamos *ut supra*, la propuesta de Realismo Estructural waltziana está fundamentada en algunas premisas que son cuando menos discutibles. El propio Cox ubica estos presupuestos en el ámbito del clasicismo filosófico, cuando entiende que estos presupuestos funcionan en su teoría como sustancias inmutables refiriéndose a ellos como “el pecado original en San Agustín”, criticando así el peso del pesimismo antropológico de Niebuhr, y “la consideración de la funcionalidad y la motivación de los Estados como mónadas leibnicianas” (Cox 1996a, [1981], 92). De igual forma sucede con el supuesto sobre el comportamiento racional, del que Cox critica el carácter substantivo que se le proporciona en la teoría neorrealista, de forma que refuerza un modo de pensamiento no-histórico. Contra esta consideración substancial de la naturaleza humana, Cox apela al pensamiento de Giambattista Vico, para quien la naturaleza humana y la de las instituciones humanas:

No deberían ser pensadas en términos de sustancias inmutables sino mejor como una creación continua de nuevas formas (Cox 1996a, [1981], 93)⁴⁸.

⁴⁸ Traducción propia, el original en inglés: should not be thought of in terms of unchanging substances but rather as a continuing creation of new forms.

Esta consideración antropológica ha de tener consecuencias para el desarrollo de una investigación, tal y como hemos defendido en todo nuestro recorrido hasta ahora. El rechazo de Cox a la antropología esencialista que late entre los presupuestos del neorrealismo es coincidente con la crítica ontológica y epistemológica que hemos desarrollado en los capítulos precedentes. La asunción de la unidad entre conciencia y ser es crucial para lograr una concepción histórica del cambio. Así la historia es percibida como la arena del cambio a través de la cambiante naturaleza de las capacidades materiales, de la mente humana y de las instituciones que son colectivamente creadas por ellas. El historicismo de Cox, a partir del pensamiento de Vico, es un enfoque en el cual las instituciones son vistas como respuestas colectivas a problemáticas colectivamente percibidas que producen ciertas prácticas (Leysens 2008, 42). De la misma forma, es preciso comprender la historia como una actualización de una realidad dinámica anclada en el carácter biológico de la vida, tal y como Cox aventura cuando afirma que la historia humana debe ser entendida en términos genéticos (Cox 1996a, [1981], 93-94). De otra forma no sería posible explicar ni entender cómo se producen los cambios históricos. La coherencia entre las mentalidades (*minds*) y las instituciones características de las diferentes épocas, debe explicarse a partir de la particular estructura de las relaciones sociales que define cada época, que a su vez explicaría las diferentes formas de pensamiento en cada fase histórica. Se trata del concepto de “*estructura histórica*”, que Cox desarrolla a partir del pensamiento de Fernand Braudel.

Advierte Cox, y con ello se explica su rechazo a cualquier aproximación o enfoque de carácter estructural como el que pretende el neorrealismo waltziano, que existen al menos dos corrientes marxistas claramente diferenciables. Aquélla denominada *marxismo estructural*, que se centra habitualmente en la exégesis de textos marxistas como *El Capital*, para desarrollar un marco de análisis del Estado capitalista y la sociedad, que abandona el conocimiento histórico para acabar desarrollando una conceptualización del modo de producción estática y abstracta. Según Cox, esta tradición desarrollada entre otros por Althusser y Poulantzas, termina por asumir una epistemología esencialista y un enfoque ahistórico en su concepción de la “estructura”, error que comparte con el enfoque neorrealista (Cox 1996a, [1981], 94-95). Para Robert Cox, igual que para quien realiza esta investigación, es imprescindible distinguir este

tipo de “estructuras” definidas en función de su carácter estático, universal y ahistórico, de aquéllas otras aproximaciones estructurales que se definan precisamente en función de su dinamismo, es decir que se actualizan en la realidad en tanto que realidad histórica (Cox y Schechter 2002, 27). Con el convencimiento, también compartido con Cox, de que esta aproximación será literalmente mucho más *realista* que aquéllas otras que han adoptado tal denominación en la disciplina de las RRII. De ahí el empeño de generar y promover un amplio programa de investigación teórico que englobe este “*enfoque crítico-estructural*” bajo la denominación del “Nuevo Realismo” (Cox 1997, xvi).

Este [enfoque] podría llamarse enfoque crítico-estructural porque dirige la atención a los cambios en las estructuras subyacentes al orden mundial y vuelve sobre el presente para examinar críticamente cómo las estructuras existentes han llegado a ser, las fuerzas que podrían cambiarlas, y el potencial para definir más ampliamente el multilateralismo (Cox 1997, xvii).⁴⁹

Podríamos así dejar expuesta la conveniente distinción entre un enfoque “estructuralista”, de carácter estático y con dificultades para explicar los cambios en función de su conceptualización de “estructura”, de un enfoque, como el que pretendemos, de carácter estructural e histórico, que de cuenta de la realidad histórica tal cual es, dinámica y estructural. Pero para avanzar lo suficiente en este enfoque no basta con afirmarlo diferenciándolo de otros que consideremos insuficientes por no integrar la perspectiva histórica del largo plazo, como afirma Cox, sino que es preciso indagar en la estructura de la realidad y su dinamismo histórico, para lo que adoptamos un enfoque epistemológico crítico, al estilo de la filosofía primera, que en su aproximación a la realidad se centre en las acciones, en la praxis como primera verdad. Tal y como la concepción de estructura en el pensamiento de Cox, que no debe ser tildado de estructuralista al estilo de los trabajos de Levi-Strauss y Althusser, en el sentido en que consideran la estructura como el determinante último de la acción humana, sino que considera las estructuras como el resultado de las “actividades

⁴⁹ Traducción propia del inglés original: “This could be called the *structural-critical approach* because it directs attention to changes in the structures underlying world order and stands back from the present in order to examine critically how existing structures came into being, the forces that could be changing them, and the potential for a more broadly defined multilateralism”.

colectivas humanas” de forma que al tiempo que ellas influyen y constriñen la praxis humana, también pueden ser transformadas por esa misma praxis (Leysens 2008, 48).

Para comprenderlo, conviene aproximarse a la otra tradición marxista a la que hace referencia Cox y de la que se considera deudor, es la tradición del *materialismo histórico* desarrollada fundamentalmente por Gramsci y más tarde por Hobsbawm, en tanto que reflexiona históricamente y busca explicar y promover los cambios en las relaciones sociales (Cox 1997, [1981], 94-95). En el momento en que Cox trata de hacer valer su enfoque crítico estructural, centra sus argumentaciones en la crítica al neorrealismo como sistema de pensamiento en las RRII por la incapacidad de éste de explicar los cambios que se producían y observaban en el sistema internacional. Dicho de otra forma, para él, una teoría crítica de las RRII debería ocuparse, ante todo, del cambio en el orden mundial. Es así como a partir de elementos del realismo anteriores a Morgenthau (Carr y Meinecke) y del materialismo histórico (representado por Marx, Gramsci o Hobsbawm), Cox ha esbozado una explicación histórico-sociológica de los diferentes tipos de fuerzas sociales vinculadas a estructuras político-institucionales entre 1945 y 1980 a partir de la cual concluyó —al contrario que los neorrealistas— que no existen unas constricciones estructurales que impidan grandes cambios globales en los procesos productivos o en las fuerzas sociales. En ese sentido, también la propuesta de Linklater se ubica en este particular intento teórico crítico de reunir tesis realistas clásicas con la tradición marxista (Linklater 1986) y de igual forma está centrada en la indagación en los cambios en la sociedad internacional (los principios dominantes que rigen las relaciones entre los Estados en diferentes períodos históricos), así como en los cambios que afectan los vínculos sociales que unen a los individuos dentro de un Estado soberano y que los separan del resto del mundo (M. S. González 2001, 24).

En cualquier caso, para explicar y comprender cómo se producen los cambios históricos, Cox entiende, como la tradición marxista afirma, que deben describirse correctamente los elementos estructurales de la historia. Y en este punto es donde Cox considera cuatro aspectos de la mencionada tradición marxista como fuentes inspiradoras del enfoque crítico y estructural: el carácter dialéctico de la historia, la incorporación del análisis vertical de las relaciones de poder que supone la literatura sobre el imperialismo o las relaciones centro-periferia, el análisis gramsciano de los complejos Estado/sociedad como entidades constituyentes de las formas históricas concretas, y la

producción de bienes y servicios como esfera principal en la que observar dichos cambios (Cox 1996a, [1981], 95-97). En términos marxistas las relaciones económicas constituyen la *estructura* y las relaciones ético-políticas forman una *superestructura*, que, en términos gramscianos están recíprocamente interrelacionadas en el complejo que constituyen las relaciones entre ambas, que unidas entre sí y convertibles entre ellas forman una estructura histórica (*blocco storico*). Así, cada estructura histórica es resultado de una particular configuración de fuerzas que interactúan en una estructura: *capacidades materiales, ideas e instituciones* (Cox 1997, [1981], 97-101), lo que en realidad es una adaptación y en cierto modo ampliación, de la clásica triple división marxista de los elementos estructurales de la historia: lo económico, lo institucional y lo ideológico.

Así, el método de las estructuras históricas de Robert Cox trata de incorporar en su configuración las principales ideas desarrolladas por Antonio Gramsci, particularmente las referidas a su concepto de hegemonía cuya reelaboración constituirá una clave del pensamiento de Cox. Para Gramsci la hegemonía no se explica sólo desde la coerción y por lo tanto desde la disposición de capacidades materiales para ejercerlas, sino que se complementa con la idea de consentimiento con que las clases dominadas comprenden el ejercicio de poder que las clases dominantes ejercitan (Díaz-Salazar y Buey 1991; Gramsci 1992; Gill 1993). Así las estrategias por las que las clases dominantes *convencen* al resto de que los intereses son comunes y compartidos y que se desarrollan en los ámbitos culturales, religiosos, mediáticos y organizacionales a lo largo de todo el complejo social, pasan a constituir un eje central en el análisis de las estructuras históricas. De esta forma los factores ideacionales pasan a constituir un elemento de análisis central en la configuración de estas estructuras históricas, trasladando aspectos centrales del conflicto social al ámbito de las ideas (Sanahuja 2015, 168). Es en esta configuración de la estructura histórica como complejo conformado por ideas, instituciones y capacidades materiales en el que podemos hallar una mejor matriz de comprensión de la realidad social mundializada. Aunque la tarea con la que introducirse y aprehender dicho complejo relaciona de las esferas material, ideacional e institucional nos requiera aún cierta prudencia y de nuevo una revisión en clave ontológica de la forma en que la historia deviene estructuralmente en realidad histórica, que abordaremos en el siguiente epígrafe. No en vano, una cosa es afirmar que las tres esferas conjuntamente —material, ideacional e institucional— pueden conformar los

vértices o las variables para una adecuada comprensión de la realidad histórica, y otra ser capaces de dilucidar cómo se produce esa conformación, cuáles son las relaciones entre dichas esferas —si funcionales, jerárquicas o de otro tipo—, y si dicho complejo relacional es aprehensible de forma adecuada para propósitos teóricos. Por parte de Cox, a este respecto, las relaciones entre ellas no pueden ser preconfigurables, puesto que constituyen un complejo relacional de carácter histórico y por lo tanto tan sólo pueden funcionar como dispositivo heurístico para aproximarse a la realidad social en su totalidad. El análisis detallado de cada estructura histórica sí nos permitiría alcanzar una comprensión adecuada de la relación de fuerzas que configura y en cierto modo mantiene dicha estructura histórica. Es útil por lo tanto, para abordar “totalidades limitadas” de la actividad humana en cada contexto histórico, pero no para abordar la totalidad del mundo (Cox 1996a, 3 y ss.; Sanahuja 2015, 169). Hasta el punto de que la interpretación del concepto gramsciano de hegemonía por parte de Cox también se circunscribe a cada contexto histórico tal y como originalmente el pensador italiano lo ubicó en el denominado *blocco storico*. No obstante Cox afirma que la hegemonía mundial no puede ser comprendida como un orden entre Estados, sino como un complejo de relaciones entre clases sociales de diferentes países, es decir, la hegemonía la ejercen grupos sociales y no Estados. Afirma con rotundidad su apuesta por la no jerarquización entre las diferentes variables, asumiendo que el complejo de variables están indisoluble e históricamente trabadas, en cada estructura histórica.

La hegemonía mundial puede describirse como una estructura social, una estructura económica, y una estructura política; y no puede ser simplemente una de estas tres cosas sino que tiene que ser las tres a la vez (Cox 1983, 172)⁵⁰.

No obstante la aseveración coxiana, veremos en el siguiente capítulo en qué medida la distinción entre elementos de la historia, momentos estructurales de la historia y fuerzas históricas nos pueden arrojar algo más de luz sobre dicho complejo de variables configuradoras de cada estructura histórica.

⁵⁰ Traducción propia del inglés original: “World hegemony is describable as a social structure, an economic structure, and a political structure; and it cannot be simply one of these things but must be all three”.

Capítulo 6: Estructuralidad y dinamismo de la sociedad mundial

Fuerzas y dinanismos de la realidad histórica

En este punto dos cuestiones conviene dirimir con cierto detenimiento. Por un lado, cuáles consideraremos que son los elementos de la historia que presentan un carácter estructural, en el sentido que vamos apelando de co-determinación de dichos elementos en la realidad tal cual; y por otro lado, cuáles son los dinanismos o fuerzas que pueden explicar tanto las configuraciones de las estructuras históricas como los cambios que se observan en ellas, puesto que como hemos venido afirmando la co-determinación estructural de la historia no puede ser estática ni inmutable, sino al contrario, se trata de una co-determinación dinámica. Para abordar ambas cuestiones es conveniente aquí volver la vista sobre las consideraciones que Ellacuría desarrolla al respecto en su Filosofía de la Realidad Histórica, lo que nos servirá a un tiempo, tanto para vincular esta aproximación teórica a la consideración de la realidad como estructural y dinámica, como para apuntalar y en algún caso matizar la propuesta que Cox establece al respecto.

Ellacuría reconoce cuidadosamente que la pretensión de determinar cuáles son las fuerzas que intervienen en la historia y la índole de su funcionamiento es un tema que pertenece más a una ciencia de la historia que a una filosofía de la misma. No obstante, en consonancia con todo lo que pretendemos en esta indagación teórica soportada por análisis ontológicos y epistemológicos primordialmente filosóficos, Ellacuría realiza un detallado análisis filosófico sobre los momentos estructurales y las fuerzas de la historia que efectivamente abren perspectivas para teorizaciones ulteriores y recoge resultados que son propios del análisis filosófico en su determinación de hacerse cargo de la realidad en su carácter primordial (Ellacuría 1991, 447). Lamentablemente Ellacuría no pudo completar su reflexión tal y como la tenía estructurada en el momento de su asesinato, puesto que en el proyecto de su obra se proponía dirimir el problema de la “composición estructural de la historia” desarrollando tres aspectos: el de las fuerzas y dinanismos de la historia, el de la organización estructural de los momentos históricos y el problema del sujeto de la historia, de los que tan sólo pudo escribir el primero de ellos (Ellacuría 1991, 446, nota al pie). No obstante y dado que en este momento de nuestra investigación indagamos sobre el carácter dinámico y estructural de la historia su escrito es suficientemente prolijo y preciso respecto a estas cuestiones. Por otro lado

tanto las problemáticas relativas a la organización estructural de los momentos históricos como al sujeto de la historia, si bien no están desarrolladas en su escrito, sí que podemos encontrar algunas ideas al respecto aventuradas en la parte desarrollada que serán de nuestro interés en epígrafes posteriores, cuando tratemos de configurar el momento histórico estructural en el que se desenvuelve y se encuentra el sistema internacional en tiempos de globalización como objeto de nuestra investigación.

Se trata, por lo tanto, siguiendo a Ellacuría, de desvelar cuáles son los momentos dinámicos que hay en la historia, presumiendo en primer lugar que nos encontramos ante una cuestión de notable complejidad, dada la especial “relación” de la historia con la naturaleza. Cabe mencionar que el punto de partida filosófico de Ellacuría es más amplio que el que asume Cox, en la medida en que no sólo trata de explicar el cambio histórico en una “totalidad limitada” sino que analiza formalmente la historia como todo lo que sucede en la realidad, es decir, trata de dar cuenta de todos los sucesos que se realizan en la historia, para preguntarse luego qué es lo que mueve la marcha de dichos sucesos.

Es presumible, en efecto, que si las fuerzas son diversas, también será diverso el carácter dinámico que les es propio. De ahí que este primer punto se subdivida en dos: las fuerzas históricas y los dinamismos históricos. En ambos casos, recordémoslo, no se estudiará sólo lo que es formalmente histórico —por ejemplo, el dinamismo de posibilitación—, sino todo lo que interviene en la marcha histórica (Ellacuría 1991, 447).

Matizando la tradición marxista clásica que, como se dijo *ut supra*, divide en tres elementos estructurales la historia considerando lo económico, lo institucional y lo ideológico, Ellacuría llama la atención sobre la necesidad de incorporar al menos dos momentos estructurales más: el elemento natural y el elemento personal (Ellacuría 1991, 448). En realidad la descripción que realiza de los momentos estructurales de la historia consiste en considerar cinco ámbitos que son de esencial importancia para explicar el carácter procesual de la historia, entendido como aquello que va sucediendo en la realidad. Los cinco momentos estructurales son: a) *lo natural de la historia* que interviene “subtendiendo” dinámicamente a la historia, tanto en el campo de lo personal y en el de los grupos sociales, como en el campo del sistema de posibilidades en cuanto

ese sistema se *apoya* en realidades naturales o en posibilidades ya objetivadas; b) *todo lo que el ser humano ha producido y se ha mantenido*, referido tanto al orden de las realidades físicas como al orden de las instituciones; c) *todo el sistema de relaciones que se ha ido estableciendo entre los seres humanos*, refiriéndose con ello a todo el conjunto de relaciones sociales, sus fuerzas y tensiones; d) *un sistema de interpretación y de valoración*, que cambia según el proceso histórico, e independientemente de que sea reflejo de otros elementos o que posea su propia autonomía, cuestión que de alguna forma trataremos más adelante, y e) el elemento personal, refiriéndose con ello a la praxis personal, al acto personal pero no en tanto que personal sino la operación impersonal resultante de ese acto.⁵¹

Todos estos cinco momentos estructurales de la historia son absolutamente decisivos para lo que será su marcha. Gran parte de las posibilidades históricas está objetivada en esa serie de realizaciones, sean éstas naturales o producción humana, relaciones sociales, sistemas de interpretación y valoración, o actos personales en tanto que praxis histórica. Las fuerzas históricas deben estar referidas a partir de esos momentos estructurales que intervienen en la historia. Así, entre el elenco de fuerzas históricas debemos considerar como mera enumeración las fuerzas estrictamente *naturales*, las fuerzas *biológicas*, y como parte de ambas las fuerzas *psíquicas*; también las fuerzas *sociales*, y dentro de ellas las fuerzas *económicas*; así como las fuerzas *culturales o ideológicas*; también las fuerzas *políticas* y en último lugar las fuerzas estrictamente *personales* (Ellacuría 1991, 450-4). Conviene no obstante distinguir entre fuerzas de la historia y fuerzas históricas, entendiendo que éstas son fuerzas de la historia que adquieren su carácter de históricas en la medida en que contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación. Así las fuerzas sociales, económicas, políticas y culturales son posibilidades históricas porque son resultado de un proceso histórico y porque *de suyo* así se actualizan. A diferencia de las fuerzas naturales, biológicas y psíquicas que sólo constituyen posibilidades cuando

⁵¹ Ellacuría distingue aquí entre el *opus operans* y el *opus operatum*, considerando adecuadamente éste último como el que importa en tanto que momento estructural histórico, aclarando que lo que nos importa para el caso no es la relativa autonomía posible de las biografías personales, que bien pudieran hacerse en contra de la presión de la historia social, sino algo claramente distinto, como es la existencia de fuerzas objetivas *enrumbadoras de la historia*. Pone como ejemplo la natalidad y el crecimiento demográfico, acto innegablemente personal que sin embargo precisa ser analizado y resuelto con acciones sobre las estructuras mismas de la historia dado que las intervenciones del tipo “personal” no pueden tener incidencia significativa. También sugiere que decisiones de carácter personal como las que pudieron tomar Galileo, Lenin o Hitler constituyen aportes insustituibles al proceso histórico aunque su individualidad sí que pudiera ser sustituible (Ellacuría 1991, 449-54).

la respectividad en la que están con el ser humano se actualizan concretamente como posibilidad. En definitiva son fuerzas en tanto que cobran carácter de realidad en composición y co-determinación de las demás fuerzas, y son históricas en cuanto posibilitan. Esta distinción da lugar a lo que Ellacuría denomina el doble carácter de la historia que hace que tenga una doble faz,

[...] la faz de la naturaleza que está en la base del proceso de posibilitación y de las posibilidades mismas, y la faz de la historia propiamente tal. La historia se hace formalmente con lo que no es formalmente historia; de ahí la complejidad que le es propia. No se puede desechar como no históricas fuerzas que de suyo no lo son ni se puede pretender que haya fuerzas históricas al margen del carácter natural de esas fuerzas (Ellacuría 1991, 456-7).

Sin perjuicio de que estas fuerzas puedan ser jerarquizadas o reductibles entre sí, como de hecho lo han sido de distinta forma en la literatura y en las disciplinas a lo largo de los tiempos, lo cierto es que tienen en común su carácter dinámico: todas ellas impulsan o mueven la historia de formas diversas y diferenciables. El hecho de que algunas puedan estar o ser determinadas por las condiciones que ofrecen otras, no resta nada a su carácter motriz de la historia desde sus diversas peculiaridades. Estamos ante la descripción de una complejidad difícilmente abordable desde postulados de carácter mecanicista, que nos aboquen a una concepción de la historia como necesidad.

Pudiera aventurarse la hipótesis de que puede resultar un macrocosmos histórico determinado a partir de múltiples microcosmos indeterminados. Pero el conjunto de las fuerzas históricas, precisamente por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va integrando las modificaciones obtenidas, por la multiplicidad de los elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. De ahí que una presunta ciencia de la historia no pueda construirse con el mismo estatuto epistemológico que una ciencia de la naturaleza y, a su vez, la diferencia palmaria entre lo que es la ciencia de la historia y la ciencia de la naturaleza pone de manifiesto que la historia es algo irreductible a la naturaleza (Ellacuría 1991, 456).

Por lo tanto, en nuestro propósito de aproximarnos cuanto nos sea posible en esta investigación a una correcta consideración de la realidad estructural y dinámica actualizada en la historia, es preciso centrarse en la misma como sistema de posibilidades, al mismo tiempo tan determinado por circunstancias coyunturales como creador de capacidades. Este movimiento de la historia, actualizado en los cambios de las estructuras históricas, que diría Robert Cox, no puede explicarse sino mediante una indagación en la estructura dinámica de la historia. Y es en este punto, en el que la filosofía del trascendental y su particular y estrechísima relación con lo talitativo mostrada por el pensamiento de Zubiri que hemos tratado de resumir en capítulos anteriores adquiere una relevancia original y en buena parte pendiente de ser desarrollada para el pensamiento sobre la historia y sus cuestiones más actuales, particularizadas en este trabajo en el sistema internacional, en la globalización, en el orden mundial y sus posibilidades de cambio.

En efecto, Ellacuría advierte que la pregunta por los dinamismos de la historia muestra lo que es la realidad dinámicamente considerada, tal y como hemos tratado de configurar en esta investigación. Si la pregunta por lo talitativo es una pregunta por la realidad de algo orientada hacia lo que de positividad tiene la realidad, la pregunta por lo trascendental se cuestiona por la realidad de algo igualmente, pero en tanto que realidad. Vimos *ut supra* que tras la inversión ontológica propuesta por la particular metafísica zubiriana estas dos preguntas no son preguntas inconexas, por el doble motivo de que no puede conocer la realidad en tanto que real sin observar el carácter concreto de la realidad, y porque el conocimiento del carácter real de algo ya tiene en germen la respuesta de lo que es en tanto que real. No abundaremos más en el carácter *de suyo* que observamos en la realidad, sino que volvemos sobre la historia para diferenciar la cuestión sobre los dinamismos de la historia que ahora abordaremos, de la pregunta sobre la que hemos reflexionado pocos párrafos más arriba sobre las fuerzas de la historia, exactamente como se diferencian (y como se conectan) lo talitativo de lo trascendental. La pregunta por los dinamismos de la historia va en busca de lo que es la unidad dinámica de la historia, más allá de lo que puede ser una enumeración más o menos exacta, detallada y estructurada de las fuerzas de la historia. ¿No es esta la pregunta principal que Cox plantea para el nuevo realismo que propone desarrollar, cuando afirma que ésta es, no sólo sobre qué fuerzas están cambiando las relaciones de

poder, sino igualmente cuáles son las que pueden cambiar dichas relaciones? (Cox 1995, 34 y ss.). Decir que el dinamismo está de forma radical en la realidad misma nos obliga a entender no solamente que la realidad es intrínsecamente dinámica en su constitutivo dar de sí, como explicamos *ut supra*, sino es también advertir que tal y como podemos observar distintas formas de realidad es presumible que también haya diversas formas de dinamismos. No es que las cosas, o la historia, tengan un dinamismo, ni que estén en dinamismo. Es que son *formalmente* dinámicas. Es que son *realmente* dinámicas. Otra cuestión es cuál será la actuación y la forma de ese dinamismo, que depende de cómo se actualicen en la realidad sus notas constitutivas.

La actuación de este dinamismo penderá de la actualización talitativa de la respectividad, pero el dinamismo radical está en la propia realidad (Ellacuría 1991, 458).

La actualización talitativa de la respectividad no se refiere sino a la observación de que las cosas reales están todas ellas en función de las demás. Esta funcionalidad de lo real en tanto que real es estrictamente la causalidad, que desarrollada es esencial para determinar el dinamismo histórico (Ellacuría 1991, 465). No se trata con ello de reducir dicho dinamismo a consideraciones “funcionalistas” que nos alejarían del carácter estructural que es el momento real del dinamismo funcional, y que además nos impediría comprender que la funcionalidad, más que mera yuxtaposición de fenómenos que explicaran una concepción determinística de la causalidad histórica, exige una articulación dinámica intrínseca de los mismos. Para explicar esta articulación dinámica Ellacuría toma en consideración otra dimensión profunda de la realidad estructural, que junto con la funcionalidad, permite comprender la preponderancia de lo real en tanto que real: se trata del poder. El poder es la *dominancia* de lo real en tanto que real. Las cosas reales, nos recuerda Ellacuría, no sólo actúan *de suyo* sobre las demás, sino que tienen, también *de suyo*, cierto poder dominante sobre ellas (Ellacuría 1991, 466). Que este poder de lo real haya sido utilizado y manipulado a lo largo de la historia como principio de dominación, no indica sino que el problema radica precisamente en considerar este carácter de poder como el único decisivo a la hora de comprender el dinamismo histórico, olvidando que el dinamismo histórico es esencialmente un dinamismo de posibilitación y de creación de capacidades inscrito en la misma realidad,

fundado en la apertura personal característica del estar humano en respectividad con las cosas.⁵²

El respeto que suscita la realidad puede presentarse como acatamiento, pero un acatamiento que da poder sobre la realidad a quien se acerca a ella personalmente; por el poder mismo de lo real es el hombre [ser humano] poderoso y, como vimos, cuasicreador (Ellacuría 1991, 467).

Este poder es especialmente relevante en la realidad histórica, como la realidad social tiene su propio poder. Las formas concretas en que se presenta este poder en el cuerpo social pueden ser identificadas como presiones, constricciones o restricciones de las posibilidades, y al mismo tiempo como oportunidades posibilitantes. Cada realidad histórica se presenta así como un sistema posibilitante cargado de dominancias de lo real, que sin embargo no alcanzan a determinar mecánicamente su propio dinamismo. Precisamente porque en el dinamismo histórico se hacen presentes todos los dinamisismos de la realidad, —no sólo el dinamismo de la alteridad, sino especialmente el dinamismo de la suidad característico de la apertura, que funda las formas del dinamismo de posibilitación como son el dinamismo de la convivencia y de la mundanización que, como vimos en el capítulo segundo, dan lugar a la estructura social, es decir a la estructura de la realidad en común—, y así toma una forma especial, se hace *praxis histórica* (Ellacuría 1991, 470), que puede ser biográfica y puede ser social. Pero en cualquier caso, no lo olvidemos, la historia responde mejor a una concepción de permanente *invención optativa* que a una concepción de mutación genética o funcionalidad mecánica.

Por mucho que sea el cuerpo social el sujeto de la praxis social, para hablar formalmente de praxis y no meramente de ejecución natural es menester que haya un momento de opción junto con un momento de creación (Ellacuría 1991, 472).

Tal y como alertábamos *ut supra* al enumerar las fuerzas de la historia, no conviene olvidar la dimensión personal de la praxis. Como por otra parte advertimos en el

⁵² Tal y como desarrollamos a partir de la metafísica zubiriana y su interpretación desarrollada por Ellacuría en los últimos epígrafes del capítulo segundo de esta investigación.

capítulo tercero de esta investigación al desentrañar el carácter personal de los actos en su función de *despersonalización*. El peligro de no contar con este carácter personal no sólo puede llevarnos a tener dificultades para explicar la contribución irreductible de cada ser humano al sistema de posibilidades históricas, sino que también nos induce a asumir concepciones mistificadas que no nos hablen de una praxis histórica que sea una praxis real sobre la realidad. Da igual que dicha mistificación tienda a producir una visión espiritual de la historia alejada de su materialidad, o al contrario, que asuma una materialización de la realidad que no cuente con su dimensión transcendental tal y como filosóficamente hemos entendido ésta.

Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos que alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas. En la praxis histórica es el hombre [ser humano] entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad (Ellacuría 1991, 472).

En resumen, hemos apreciado cómo la propuesta del *Nuevo Realismo* en el estudio de las RRII trata de abordar como pregunta fundamental las posibilidades del cambio estructural, admitiendo que esta visión de las RRII requiere una concepción histórica de más largo plazo que la que las teorías de “solución de problemas” aportan. Si bien el enfoque crítico-estructural que propone Cox focaliza su atención tanto en esa perspectiva histórica como en el carácter estructural de los cambios, no es objeto de su preocupación la fundamentación de ese enfoque sobre una consideración ontológica de la realidad o de la praxis, sino que proviene fundamentalmente de la observación detenida acerca de los cambios estructurales que se están produciendo en el mundo contemporáneo y de la insuficiencia de las teorías dominantes para explicarlo. Más bien, el propio Cox afirma

El primer objetivo de una economía política internacional es revelar su ontología (Cox 1995, 36).

Aunque también es igualmente cierto subrayar como él mismo hace, que su pensamiento se inscribe en el propósito explícito de comprender cómo se producen los cambios para promover transformaciones históricas. Se inscribe con ello en las teorías reflectivistas al reconocer la importancia de su dimensión normativa puesta al servicio de un propósito emancipatorio (Cox 1996a, [1981], 87-89). Lo que, al menos implícitamente, exige pensar la historia como un sistema de posibilidades, como un proceso más azaroso que determinista. En este punto los análisis de Cox sobre el orden mundial le sitúan ante la observación de lo que él considera un movimiento de negación, que se extiende desde el desprecio por la clase política en las sociedades plurales evolucionadas hasta la percepción del Estado como un enemigo de la gente en países menos afortunados que ha conocido dictaduras represivas. Para él, este movimiento

abre un vacío en la intersubjetividad que prefigura un cambio ontológico, el desplazamiento del viejo realismo mientras aparece, aún sólo de forma latente, un nuevo realismo (Cox 1995, 36).

La clave es, por lo tanto, determinar cuáles son los resortes de ese dinamismo histórico, que permita esclarecer el cambio que se prefigura y las posibilidades del mismo. Nos hemos limitado, por el momento, a subrayar la necesidad de incorporar a la tríada clásica (economía, instituciones e ideas) las fuerzas naturales y las fuerzas personales como elementos que respectivamente, subtiende dinámicamente a los demás y contribuye abiertamente al conjunto de las fuerzas históricas. Más adelante profundizaremos sobre la organización estructural del dinamismo histórico, tratando de identificar y de determinar no sólo sus componentes, sino sus funcionalidades particulares y mutuas y su poder sobre la realidad, a partir de su dimensión práctica, es decir, a partir de su propio dinamismo.

Ontología en Robert Cox y la Nueva Economía Política Internacional (EPI)

Volvamos a lo que apenas enunciamos con anterioridad al referirnos al carácter estructural de la realidad tal y como la tradición marxista clásica estableció al focalizar su atención en las interrelaciones entre los ámbitos económicos, políticos e ideológicos. Ya avanzamos que la interpretación particular que Cox desarrolla al respecto se propone considerar como elementos estructurales definitorios de una estructura histórica a las capacidades materiales, las instituciones y las ideas. El debate sobre el carácter marxista o no del pensamiento de Cox, o sobre su pertenencia a la escuela gramsciana o neo-gramsciana es una cuestión que poco nos interesa en esta investigación, que está más comprometida con la indagación en la realidad internacional que con la pureza escolástica de la disciplina y el consiguiente esfuerzo por el etiquetamiento. No obstante, puede servir de breve aclaración al respecto lo que el propio autor indica ante los numerosos intentos de situarle en un sentido u otro respecto a los dos grandes pensadores mencionados, en la medida en que explica con honestidad cuáles han sido sus referencias y fuentes de inspiración para el desarrollo de su pensamiento, así como cuáles han sido algunos puntos cruciales de su evolución al hilo de los cambios observados en la historia a lo largo de más de cinco décadas.

¿Hasta que punto soy un Marxista? Pienso que la mayoría de los que se enorgullecen de tener un profundo conocimiento y compromiso con el Marxismo como una filosofía y una metodología no me considerarían como un Marxista adecuado; [...] Por otro lado, quienes no tienen pretensiones Marxistas o quienes albergan quizás una antipatía al Marxismo suelen etiquetarme como Marxista, incluso como Marxista-Leninista (Cox y Schechter 2002, 27).

Más allá de la ironía que desprende el comentario, Cox advierte ante la ambigüedad de la etiqueta Marxista, que a veces se emplea para indicar cierto compromiso con la acción política y una visión de la historia orientada al futuro, otras veces se refiere al empleo de una determinada metodología de análisis social, que puede interpretarse tanto como una rigurosa ontología reflejando la verdad fundamental, como una forma heurística más flexible de plantear hipótesis de investigación. A esta última noción se

suscribe Cox reconociendo la famosa metáfora que Fernand Braudel hace cuando considera que el pensamiento de Marx es como un barco que navega bien sobre algunas aguas pero encalla en otras. Aún y cuando pudiera tachársele de empirista por ello, ya mencionamos *ut supra* que Cox prefiere considerarse un “materialista histórico” afirmando con ello que existe una relación entre las ideas y las circunstancias materiales que debe ser investigada. Lo que no presupone ninguna suscripción al determinismo económico de las ideas, como afirmaría cierto marxismo vulgarizado y extendido. De hecho, Cox recoge la distinción del propio Gramsci entre “materialismo histórico” y “economicismo histórico” para evitar este malentendido (Cox y Schechter 2002, 28). Pero considerar que existe una relación entre ideas y las circunstancias materiales no es un hallazgo propio ni original del Marxismo. Desde una perspectiva sincrónica o funcional la sociología debe a Max Weber la posibilidad de analizar la complejidad de la existencia a partir de tipos ideales. En el concepto de respectividad zubiriano se incorpora una explicación que permite comprender este tipo de relaciones, tanto las genéticas o evolutivas como las funcionales y constitutivas. Ambas formas de análisis deberían ser incorporadas para una adecuada representación socio histórica de la realidad, tal y como pretendemos. Así, Cox reconoce la enorme influencia que tuvieron en él los pensamientos de Vico y Sorel, quienes lejos de la concepción de la historia que en Hegel y en Marx apunta una serie de determinaciones, pero igualmente preocupados por el cambio histórico, analizaron los postulados epistemológicos del historicismo que serán centrales en el pensamiento de Cox, y la importancia de los mitos como poder movilizador de los grupos sociales para estimular el cambio histórico respectivamente. Idea ésta última que Gramsci desarrolla en su propio pensamiento mediante el análisis de clase y de conflicto de clase y del imaginario mental que proporciona a los grupos sociales una comprensión de su ubicación en esos términos y cómo deberían actuar para su emancipación. También reconoce influencias de Polanyi y Braudel, ambos pensadores en un tiempo influido por el Marxismo pero ambos claramente distanciados del mismo. Del primero su concepción de que la economía siempre está integrada (*embedded*) en la sociedad y la reacción de ésta ante el intento de independizar la economía que puede subordinarla a sus dictados. Del segundo su método relativo a las estructuras históricas. En resumen, el “materialismo histórico” de Cox debe ser considerado como un materialismo histórico de un tipo especial (Leysens 2008, 45) puesto que conjuga la consideración predominante de la producción como creadora de todas las formas de existencia social, considerando dicha producción como un proceso

permanente que afecta a todos los demás aspectos de la vida social incluyendo la política, con la noción gramsciana de interpenetración entre el Estado y la sociedad civil, y con la consideración de los símbolos y las instituciones sociales que hacen posible la cooperación entre las personas. Producción en Cox no se refiere exclusivamente a las actividades económicas de una sociedad, también incluye la creación de ideas, instituciones y prácticas sociales que en conjunto forman el marco en el que la producción material se lleva a cabo (Cox 1996a, 9; Cox y Schechter 2002, 31; Leysens 2008, 46). En este sentido la base material que afirma el pensamiento de Cox no excluiría de ella otros tipos de fuerzas, sino que más bien al contrario, viene a reafirmar algo que hemos tratado de establecer filosóficamente durante esta investigación, tal que la realidad histórica sobre la que indagamos es últimamente y nada más que la realidad física y material. Por más que pueda presentar sus diferentes momentos talitativo y trascendental. De hecho la teoría desarrollada principalmente por Cox y por Stephen Gill en los años ochenta y noventa del siglo pasado, como una variante *neo-gramsciana* de la Teoría Crítica de las RRII, a menudo ha sido etiquetada de “materialismo histórico transnacional” (Sanahuja 2015, 172), debido al intento de analizar la actual estructura histórica marcada por el proceso de globalización. Se abre así desde este enfoque una amplia sociología de la globalización en la que las relaciones de producción globales, las estructuras hegemónicas de intereses de clase, e incluso de los principales actores de la arena política global —antaoño internacional— como los Estados y las organizaciones sociales y empresariales, son atravesadas por procesos de transnacionalización (Overbeek 2000). Es así como la Economía Política Internacional se convierte en Economía Política Global, término preferido por Gill y Law para privilegiar la arena global sobre el espacio definido como internacional (Palan 2013, 1). Según reconocen autores comprometidos con la corriente crítica de la EPG, ésta es una mezcla, pero no una síntesis, del potencial de análisis que el marxismo ofrece sobre la configuración del capitalismo a largo plazo, y la robustez empírica del institucionalismo y el postestructuralismo (Palan 2013, 13), lo que supone una clara declaración de intenciones sobre el eclecticismo teórico necesario para analizar adecuadamente las estructuras históricas de nuestro tiempo. Sobre este particular nos detenemos en epígrafes posteriores en los que indagamos en las fuerzas y dinámicas del poder estructural que actualmente configuran la estructura histórica de la globalización.

Ahora bien, el enfoque ecléctico del pensamiento de Cox, reconocido como tal por él mismo (Cox y Schechter 2002, 29), se inscribe en el intento más relevante que, en la época reciente de la disciplina de las RRII, ha tratado de configurar un marco teórico para la misma atendiendo al carácter estructural, dinámico e histórico de la realidad. El programa de investigación lanzado por Robert Cox a finales de los años ochenta del siglo pasado “Multilateralismo y el sistema de NNUU” comprende una visión que no sólo trata de trascender las divisiones entre Norte y Sur o Este y Oeste, sino que también metodológicamente lo hace con las divisiones entre políticas domésticas e internacionales y entre política y economía (Gill 1997, 3). Se trataba en definitiva de evolucionar la Economía Política Internacional (EPI) desde una concepción de las RRII en las que se incorporara con mayor prominencia el análisis de los fundamentos económicos del poder, hasta cambiar la forma de pensar sobre el orden mundial poniendo el énfasis en las estructuras históricas en las que la actividad humana tiene lugar y en los lentos procesos de cambio de estas estructuras.

El verdadero logro de la EPI no fue incorporar la economía, sino abrirse a una investigación crítica sobre el cambio en la estructuras históricas. Haciendo esto, el énfasis en la economía se convirtió en un incidente importante en el movimiento hacia un nuevo conocimiento sobre el orden mundial. Este movimiento incorporó varios temas distintos de la economía en sentido estricto (Cox y Schechter 2002, 79).⁵³

Sin embargo, y a pesar de reconocer esta ampliación revolucionaria de su enfoque y sus temáticas, para Cox, tanto la EPI como las RRII en su sentido convencional, se han vuelto obsoletas, preparando el terreno para un conocimiento más integrado sobre los procesos históricos. Este conocimiento más integrado va más allá de la dualidad RRII/EPI para desafiar otras fronteras establecidas. En la medida en que empezamos a observar las relaciones sociales como el fundamento de las autoridades políticas y el origen de los conflictos, la separación convencional de políticas comparadas de las relaciones internacionales no tiene sentido. Debemos asumir que para el propósito de

⁵³ Traducción propia del inglés original: The real achievement of IPE was not to bring in economics, but to open up a critical investigation into change in historical structures. Having done this, the emphasis on economics became merely an important incident in the movement towards a new knowledge about world order. This movement brought in many subjects other than economics in the narrow sense.

esta investigación sobre el sistema internacional, tanto como para el orden mundial según afirma Cox, es necesario combinar el conocimiento sobre las relaciones de poder en la sociedad con el conocimiento de las relaciones entre entidades como los Estados que están configuradas precisamente por aquellas relaciones de poder. También es necesario, y algo estamos pretendiendo contribuir con esta investigación, saltarse algunas fronteras de sacrosantas disciplinas, tales como la historia y la sociología y la geografía, además de todas las ciencias sociales y las humanidades (Cox y Schechter 2002, 80).

La visión que Cox muestra sobre los cambios acaecidos en el orden mundial apunta a un proceso global de descomposición/recomposición de las sociedades civiles y las autoridades políticas, que envuelve movimientos emanados desde la base de la sociedad, se trata de procesos *bottom up*. A este respecto Cox se muestra pesimista respecto de lo que las élites y las organizaciones internacionales puedan hacer, puesto que las ideas que desafían la ideología subyacente al orden hegemónico son absorbidas para asegurarse de que no constituyen amenazas a dicho orden. Pone como ejemplo la noción de autonomía o autoconfianza o desarrollo autónomo (*self-reliance*) propugnada por la teoría de la dependencia, que una vez ha pasado por el análisis político del Banco Mundial, emergió como “haz tu mismo los programas de bienestar”, de forma que la administración de estos proyectos en las áreas rurales fueron diseñados para limitar los procesos de urbanización evitando de ese modo a aquellos que no podían ser integrados en la economía global por causar inestabilidad social y política. Este movimiento de absorción de ideas en principio desafiantes utilizadas para fundamentar proyectos diseñados para impedir avances de las lógicas emancipatorias, es para Cox, haciendo suya la idea gramsciana de *transformismo*, la prueba de que deben descartarse los desafíos contra-hegemónicos a través de las organizaciones internacionales (Cox y Hettne 1995, 2:44; Cox 1996a, 151; Leysens 2008, 27, 50). En este sentido sitúa su pensamiento en la búsqueda de una nueva conceptualización del orden mundial, partiendo del reconocimiento de que el proceso histórico muestra cambios que pueden ser percibidos de la forma más simple como procesos de contradicciones sucesivas que surgen de una estructura estable y crean la oportunidad para su transformación en una nueva estructura. Para su comprensión Cox apela al valor de la dialéctica en al menos dos sentidos. Por un lado el que se refiere a la necesidad de no distinguir epistemológicamente sujeto y objeto que vimos *ut supra*, sino a afirmar explícitamente

su relación dialéctica en el proceso histórico. De forma que podamos entender las intenciones y propósitos como encarnados en las instituciones y praxis como estructuras objetivadas características de una época. Es decir, ver el sujeto y el objeto como un todo recíprocamente interrelacionado en el mundo histórico (Cox 1996a, [1992], 147). Dicho de otra forma, comprender las cosas reales y al ser humano en radical respectividad. Por otro lado, afirmará la dialéctica y en particular su principio de negatividad en la explicación del cambio histórico con la aparición de contradicciones y disyunciones en el seno de las estructuras históricas y sus instituciones e ideas, como veremos un poco más adelante.

Desde esta visión historicista, ya se dijo que muy influenciada por el pensamiento de Vico y Braudel, Cox distingue entre el “orden internacional”, que presupone una condición de institucionalización determinada y limitada a un momento histórico, en aquel momento en las RRII referido al sistema de Estados-nación; del “orden mundial” que apela a una visión transhistórica y se refiere al orden prevalente en toda la humanidad sin perjuicio de cuál sea la institucionalidad que presenta en cada época. Esta distinción remite de forma vaga a la distinción filosófica que hemos planteado entre el orden de la talidad de la realidad histórica y su orden trascendental. Las instituciones son uno de los tres elementos estructurales de la historia para Cox, y para él son formas en las que las prácticas sociales han desarrollado respuestas a problemas específicos confrontados por una sociedad, que se han convertido en set de reglas específicas por la rutina. Estas instituciones están sostenidas por estructuras, que en un sentido más amplio son el producto de patrones de acción y expectativas recurrentes. Así Cox afirma que las estructuras están “socialmente construidas” y se convierten en parte del mundo objetivo en la medida en que existan en la intersubjetividad de grupos relevantes de gente (Cox 1996a, [1992], 149). De esta forma Cox presupone que la “intersubjetividad” produce realidad, que aunque tenga una base material ineludible, apenas constituye una parte del mundo real sobre la que las instituciones funcionan. Esta idea deviene claramente de la tradición marxista sobre la interacción entre las relaciones de producción, constituidas intersubjetivamente, y las fuerzas productivas, aunque al mismo tiempo sitúa el pensamiento coxiano lejos de cualquier interpretación marxista que apueste por el determinismo económico. Por ello Cox afirma que la comprensión del cambio histórico bascula sobre la necesidad de atender a la relación entre el stock de ideas intersubjetivas que las sociedades comparten sobre la naturaleza

del mundo y los problemas prácticos que les desafían. Si los constructos mentales no son adecuados para resolver los problemas prácticos estaremos ante un momento de transformación de la estructura histórica.

Para Cox estamos ante un cambio histórico que exige, por lo tanto, lo que él denomina nuevas ontologías para su comprensión y para la orientación práctica de la transformación de las estructuras históricas, que a lo largo de la evolución de su pensamiento ha sido una constante. ¿A qué se refiere Cox cuando habla de la necesidad de nuevas ontologías? En este punto encontramos algunas contradicciones probablemente derivadas de cierto uso ligero del propio término. En los años ochenta Cox emplea el término para referirse casi exclusivamente a una concepción última, cerrada e inamovible de la realidad del universo, en contraposición frontal con su conceptualización historicista del conocimiento. Por eso, en aquella época la discusión para él es de carácter epistemológico y prefiere hablar de programas de investigación adoptando la terminología de Lakatos que de construcción de una nueva ontología para las RRII. En los años noventa, ya en el marco de las investigaciones sobre el multilateralismo pluralista, Cox emplea el término ontología, normalmente en plural, para apelar a la necesidad de construir nuevos significados intersubjetivos que den cuenta de los diversos procesos de emancipación que están vislumbrando un cambio en la estructura histórica. Y explora la posibilidad de contribuir a alumbrar una “supraintersubjetividad” como lugar de encuentro de las diferentes visiones a partir de unos mínimos éticos consensuables. Probablemente en respuesta a la emergencia de los postmodernismos que desechan cualquier indagación ontológica, Cox adopta una posición muy cercana a Habermas como única forma de salvar las posibilidades de un nuevo multilateralismo post-hegemónico. Después del ataque a las torres gemelas de Nueva York y ante la amenaza de un reflujo neorrealista, Cox explícitamente vuelve a apelar a la necesidad de construir una nueva ontología del orden mundial y vuelve a distinguir los dos significados del término, desechando de nuevo cualquier explicación última de la realidad que considera fundada en principios religiosos monoteístas y concretada en la racionalidad ilustrada europea, y apuesta por una ontología que se limite a intentar identificar los factores que ayudan a entender y a actuar en una particular coyuntura histórica (Cox y Schechter 2002, 78). La contradicción estriba en que no obstante la limitación explicativa e histórica que Cox impone a su concepción ontológica, en realidad él mismo está proponiendo categorías y estructuras que dan

cuenta de una realidad transhistórica cuando afirma que su investigación está comprometida con un espíritu realista, en el sentido en que éste está concernido con el poder y su expresión concreta en las relaciones sociales en su sentido más amplio. Más aún él mismo reconoce que la teoría crítica no sólo ha contribuido a relativizar el neorrealismo sino que

En un sentido más positivo, la perspectiva crítica prevé un cambio en la ontología hacia una que represente más adecuadamente el “mundo real” en el umbral del siglo XXI; aunque hasta ahora esta ontología alternativa es solamente una obra controvertida en curso (Cox y Schechter 2002, 78).⁵⁴

Es posible que Cox careciera de la formación filosófica y de la curiosidad suficientes para explorar espacios de construcción metafísica comprometidos con la realidad como estructura y como dinámica histórica, que le hubieran permitido evitar la aparente contradicción. Tal es la importancia de la inversión metafísica que la filosofía zubiriana puede ofrecer al estudio de las ciencias sociales en general y de las relaciones internacionales en particular.

En cierto modo Cox se aproxima a una concepción de la ontología realista trascendental de Zubiri al tratar de alcanzar una definición de la misma, aunque sea en términos prácticos como advierte. Dice Cox que aunque ontología y epistemología no sean palabras de uso común entre la gente, la mayoría comparte un *sentido común* a la hora de entender las cosas básicas de su entorno, las instituciones y fuerzas que les rodean y condicionan lo que pueden hacer como personas o como miembros de un grupo. A eso Cox lo denomina ontología en términos prácticos, y lo define en el ámbito de los significados intersubjetivos que se sostienen colectivamente. Son ideas que la gente comparte sobre la naturaleza de su mundo y constituyen su “sentido de realidad”. Este fenómeno Zubiri lo atribuye a la realidad misma, una de cuyas características es el poder, la *poderosidad* de la realidad. Y recordemos de nuevo, el hecho de que sea atribuida a la realidad no implica su inmutabilidad, más bien al contrario, podría tomarse como una garantía de su dinamismo y transformación. Cox afirma, citando a

⁵⁴ Traducción propia del inglés original: “In a more positive sense, the critical perspective envisages a shift in ontology towards a more adequate depicting of the real world on the threshold of the xxi century; but so far this alternative ontology is only a contested work in progress”.

Taylor, que dichas ideas intersubjetivas se sostienen tanto tiempo como sean capaces de proporcionar sentidos a las realidades materiales que la gente confronta colectivamente. En este sentido, en cada momento histórico, las ontologías predeterminan lo que va a ser considerado como relevante, aunque afirme Cox que ninguna pueda ser considerada superior a otras en términos de lógica, razón o posición ética. Para él los privilegios de una ontología se remiten a una cuestión de poder. Las ontologías significan cierto empoderamiento de cierto conocimiento, se trata de una política del conocimiento, de forma que las perspectivas de los menos poderosos son ocultadas (Mushakoji). En fin, sería absurdo negar que existe dicha política del conocimiento y que puede explicar muchas imposiciones y otras tantas ocultaciones de diferentes perspectivas y visiones. Pero parece igualmente difícil negar que en parte al menos, para que una perspectiva pueda ser empoderada debe ser capaz por sí misma de decir algo considerable como verdadero. De nuevo Cox parece deambular entre un relativismo ontológico en algunas de sus afirmaciones y una ontología crítica, estructural e histórica en el desarrollo de su propio pensamiento. Al menos en su parte analítica, puesto que como hemos señalado *ut supra*, la propuesta de una nueva ontología basada en una *supraintersubjetividad* le aproximará a las posiciones de la corriente habermasiana de reconstrucción de un universalismo fundamentado en el lenguaje, concretamente en la *acción comunicativa* y en la *ética del discurso*. Podríamos decir, que Cox se encuentra cómodo en el análisis socio-histórico de las estructuras históricas, y tiene más dificultades para fundamentar sobre claves universales cierto tipo de conocimiento propositivo.

Las fuerzas básicas de la estructura: economía y sociedad en Polanyi

Una prueba del eclecticismo que no sólo asume Cox sino que es casi una característica de los nuevos enfoques que la Economía Política Internacional trata de desarrollar, es la importancia central que algunos estudios y autores ajenos a las tradiciones más identificadas con los enfoques críticos han tenido para estos mismos. El caso del pensamiento de Karl Polanyi es paradigmático por la importancia relativa que al mismo se le concede varios años después de haber terminado su producción teórica. No en vano, y a pesar del rechazo explícito de Polanyi al materialismo histórico marxista, su trabajo ha emergido como un punto de referencia fundamental para las teorías críticas de la globalización, puesto que dicho proceso y la ideología neoliberal subyacente al

mismo marcan un retorno a la utopía de mercado, cuya original imposición sobre la sociedad fue el objeto de “La Gran Transformación” de Polanyi (Cox y Hettne 1995). A partir de su concepto de *doble movimiento* constituye una explicación adecuada para los propósitos de los enfoques críticos necesitados de justificar las fuerzas sociales de autoprotección que habían tenido cierto éxito tras la Segunda Guerra Mundial (Mendell y Salée 1991). Así, varios autores consideran que este reflujo de lo social sobre una economía autorregulada es simplemente un modo de supervivencia cuando los mecanismos de protección no funcionan (Hettne, Cox, Gill, Strange).

Existe una interpretación algo superficial del trabajo de Polanyi en estos autores, en tanto que identifican la propuesta de Polanyi con la necesidad de incorporar mecanismos de protección social a una economía globalizada mayormente autorregulada, cuando en realidad la propuesta del pensador vienés más bien advierte de la incompatibilidad entre los mecanismos de mercado y el proteccionismo social. Polanyi en efecto, considera que su metodología de trabajo es el “análisis institucional” puesto que entiende que la economía puede ser entendida como la interacción institucionalizada entre los seres humanos y su entorno natural para la satisfacción de sus deseos y necesidades. Antes que la economía de mercado las sociedades tuvieron en común la subsistencia más que la ganancia, configurando así economías integradas (incrustadas o arraigadas) en la sociedad (Polanyi 1944, 46). El capitalismo sin embargo convirtió el proceso de institucionalización económica en algo separado del resto de relaciones sociales mediante la *ficticia* mercantilización de la tierra, el trabajo y el dinero. Así, adquiere la autonomía suficiente para determinar la producción material y la reproducción social a través de la búsqueda del beneficio como racionalidad, lo que constituye la aparición del interés económico como distintivo en la búsqueda del sustento. El origen de esta situación para Polanyi requiere un acto político que fuerza a los seres humanos a vender su fuerza de trabajo, que desregula la venta de tierra y el uso del dinero. Al contrario de lo que piensan desde la sociología histórica y desde la economía política histórica cuando afirman que la aparición del capitalismo es resultado de una gradual expansión del intercambio que trae consigo la correspondiente evolución de las instituciones sociales, Polanyi afirma que sólo el comportamiento económico no puede explicar por acumulación la generación de un mercado basado en precios, de la misma forma que las estructuras de apoyo o patrones sociales de las sociedades premodernas no lo hubieran permitido (Polanyi 1944, 60-63). Los principios del

comportamiento económico para Polanyi son reciprocidad, redistribución, tenencia de hogar y el intercambio, a los que les corresponde los patrones sociales de simetría, centralidad, autarquía y mercado. Así el patrón social de una sociedad constituye la naturaleza y el rol que la organización económica tenga en ella, de forma que a sociedades más simétricas les corresponde un comportamiento económico de reciprocidad, aunque ocurran algunos intercambios. En particular dichos intercambios no pueden convertirse por sí mismos en una fuerza expansiva hasta que el patrón de mercado no sea establecido mediante la mercantilización (Polanyi 1944, 47-56). Polanyi distinguía dos significados diferentes para el término “económico”. El “sustantivo” que se refiere a la dependencia original del ser humano respecto a la naturaleza y a sus semejantes para garantizar su supervivencia. Y el que denomina “formal” que se deriva del carácter lógico de la relación entre fines y medios, como muestran expresiones como “proceso económico” o “proceso que economiza los medios”, lo que remite a la existencia de una elección o selección entre los usos alternativos que ofrecen dichos medios (Maucourant 2006, 49). Lo que sucede en su opinión, es que la economía del intercambio económico generalizado confunde ambos sentidos de “lo económico”. En este análisis Polanyi no duda en establecer una correspondencia con los dos empleos del término *crematística* en Aristóteles: doméstica —sustantivo— y acumulación —formal— (Maucourant 2006, 52). Para Polanyi, Aristóteles “descubre” la economía porque entiende que ésta puede ser separada de lo social, lo que es objeto de su temor, puesto que para Aristóteles el orden político “natural” se basa en tres principios: la “autosuficiencia”, la “comunidad” y la “justicia”.

Para Polanyi las “formas de integración” o comportamientos económicos (reciprocidad, redistribución, tenencia del hogar e intercambio) son las que organizan la estabilidad de los procesos económicos. Se trata de formas elementales que se refieren al movimiento de bienes. La economía sustantiva es un proceso institucionalizado cuyas formas de integración no serían posibles sin la existencia de lo que considera “*estructuras fundamentales*” (simetría, centralidad y mercado). Es importante no confundir las “formas de integración” con fases o etapas de un sistema evolucionista. Establecer un continuum entre ellas niega el momento crucial de la estructuración política de la sociedad, o dicho de otra forma, la redistribución adquiere todo su sentido con la autonomía de lo político, supone la existencia de la división política entre dominantes y

dominados. Sólo se puede hablar de distribución debido a una estructuración propiamente política de la sociedad (Maucourant 2006, 56, 61-2).

En este desarrollo de la correspondencia entre comportamientos económicos institucionalizados y patrones sociales (entre formas de integración de los procesos y estructuras fundamentales de la configuración política de las sociedades) Polanyi establece, una especie de componente estructural básico de la marcha de las sociedades, en tanto que comportamientos económicos y patrones sociales se co-determinan en la configuración institucional de una sociedad, al estilo de cómo se co-determinan los procesos y las instituciones a los que da lugar. El término arraigo⁵⁵ (*embeddedness*) expresa la idea de que la economía no es autónoma sino que está subordinada a la política, la religión y las relaciones sociales. Los economistas clásicos rompieron radicalmente con pensadores anteriores al afirmar el sistema de mercados autorregulados, lo que en definitiva requería que una sociedad se subordine a la lógica del mercado.

En lugar de que la economía se arraigue en las relaciones sociales, éstas son las que se arraigan en el sistema económico (Block 2001, 29-31).

Para Polanyi al contrario, o precisamente en virtud de dicho desarraigo,

la idea de un mercado autorregulado implica una utopía, puesto que tal institución no podría existir durante largo tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad: habría destruido físicamente al hombre y transformado su ambiente en un desierto (Polanyi 1944, 49).

Según Polanyi, la economía no puede funcionar *realmente* fuera de la sociedad, ya que las instituciones sociales son las condiciones para la buena marcha de cualquier economía. Tras la institución de las mercancías ficticias (tierra, hombre y moneda) y sus consecuencias, aparece una dialéctica propia de la sociedad de mercado, surgida de los

⁵⁵ El término *embeddedness* puede traducirse al castellano por *arraigo*, *imbricación*, *incrustación*, etc... Para nuestra reflexión la clave de comprensión de este término es que supone una referencia a una realidad estructurada, es decir, co-determinada por sus notas esenciales en la constitución de una realidad dinámica, por su carácter procesual inherente que él describe como “doble movimiento”, que llamamos en el más amplio sentido sociedad o mundo.

desarrollos de los mercados y de las resistencias sociales. Es por lo tanto la idea de “*embeddedness*” la idea clave en Polanyi, y sus seguidores sustantivistas, puesto que la oposición entre las economías incrustadas (o inmersas) en lo social y las que no lo están no es más que un elemento del proceso científico. El objetivo de la escuela sustantivista es poner de relieve las relaciones muy variables de un cierto número de estructuras económicas para dar cuenta de la lógica del conjunto del sistema socioeconómico en consideración (Maucourant 2006, 72-5). La fuerza del concepto *embeddedness* nos permite interpretar cuáles son las motivaciones económicas en cada momento histórico, como aquéllas que en cada tiempo pueden explicarse atendiendo a los principios que emanan de las instituciones. La creación de una economía de mercado autorregulado requiere que los seres humanos y el ambiente natural se conviertan en simples mercancías, y para distinguir su análisis de las mercancías originales distingue entre mercancías reales (algo que se produce para venderse en un mercado) de mercancías ficticias (que no se produjeron originalmente para venderse en un mercado): trabajo, tierra y dinero. Son precisamente estas mercancías ficticias las que explican la imposibilidad de desarraigar la economía, puesto que el manejo de dichas mercancías ficticias requieren decisiones políticas.

No debería despreciarse por lo tanto en esta construcción teórica su carácter sistemático, sólo para rescatar parcialmente la idea del “doble movimiento” proyectándola sin más a nuestro tiempo por su innegable atractivo para justificar las tensiones emancipadoras. Lo importante es comprender que, para Polanyi, la separación o desintegración producida por el capitalismo entre sociedad y economía no se identifica con la contraposición entre intervención del Estado y mercado autorregulado. Es la aparición de éste último el que demanda una separación institucional de la sociedad en dos esferas diferenciadas, la económica y la política (Polanyi 1944, 71). Contra una identificación del contra-movimiento de Polanyi como hipotética resolución del problema generado por la desintegración del mercado respecto de la sociedad producto de la aparición del capitalismo, Polanyi advierte y analiza cómo la ola de proteccionismo y nacionalismo de las primeras décadas del siglo XX han causado un colapso socioeconómico sin precedentes que ha culminado en dos guerras mundiales (Polanyi 1944, 133-4).

Por otro lado, para Polanyi, el individuo y su capacidad para asumir distintas elecciones son principios primordiales para comprender la sociedad. Su búsqueda de un nuevo

socialismo se basaba en la idea de que el hombre debe hacerse dueño de los medios para moldear su destino social, pero a diferencia tanto de la tradición marxista como de la liberal, Polanyi rechaza la idea de “ley económica” de obediencia, por lo que no se trata de instituir la justicia social sino de lograr formas de transparencia social que permitan una ética de la responsabilidad personal, puesto que el ser humano es capaz de instituir con plena libertad aquello que considere justo. Aunque el propio Polanyi, según reconoce Karl Popper, tuvo la audacia de reconocer que la teoría social es concebida por Marx como las consecuencias sociales involuntarias de casi todas nuestras acciones (Maucourant 2006, 41), no consiguió comprender que, además del carácter *involuntario*, en las acciones personales se produce una suerte de *despersonalización* que configura el carácter histórico de dichas acciones, por más que reconozca y afirme que el interés personal siempre existe, pero no puede identificarse con la lógica capitalista, puesto que siempre existe enmarcado en las instituciones de cada época. En ese sentido, la importancia del individuo y sus acciones en su teoría social, acaba por remitir a un componente ético y normativo muy del estilo del imperativo categórico kantiano. Podríamos aventurar que en la configuración sistemática de su teoría social, sugiere nucleares co-determinaciones entre la economía y su institucionalización social, pero no alcanza a incorporar otras fuerzas históricas como las personales, a pesar de que reconozca o intuya el peso que las mismas pueden tener.

En este sentido, Polanyi trata de superar la disputa entre el holismo y el individualismo metodológico. Los partidarios de este último, para los que tan sólo serían hechos sociales los derivados de la interacción de los individuos, le reprochan que su enfoque se apoya en entidades colectivas para interpretar los comportamientos sociales. La propuesta de Polanyi de reconocer la existencia del interés individual parece contradecirles, aunque en Polanyi este aparezca claramente supeditado al contexto histórico institucional.

No hay ni movimiento abstracto de una cosa social ni puras determinaciones de agentes individuales racionales, sino un proceso complejo en el que se entremezclan relaciones con ciertos valores culturales, ventajas estatutarias, intereses económicos y evolución técnica (Maucourant 2006, 88).

Ciertamente, Polanyi afirma la “realidad de la sociedad” pero no por ello puede considerarse que trate de constituir una especie de abstracción teórica del hecho social como elemento fundamental de su teoría. En realidad la pretendida por algunos cosificación del hecho social en Polanyi, no es más que una malinterpretación puesto que el pensador vienés afirma con claridad que la dinámica histórica no se explica a partir de un proyecto inmanente al conjunto de la sociedad. No hay razón teleológica en la aparición de la sociedad de mercado, hay mucha más contingencia histórica que necesidad.

Se trata de superar la banal e ilusoria oposición entre la libertad abstracta del individuo liberal y el avasallamiento concreto de los individuos en los regímenes colectivistas (Maucourant 2006, 89).

Para Polanyi la contradicción real no estaba entre el principio democrático y el socialismo tal y como se pensaba en su época, sino entre el mecanismo de mercado y la democracia. Por eso se tomaba en serio a Hitler como una amenaza cuando éste afirmaba la incompatibilidad entre el “principio de igualdad democrática en política y el principio de la propiedad privada de los medios de producción” (Maucourant 2006, 42). Polanyi considera que a los movimientos de construcción de mercados responden siempre “contramovimientos” espontáneos de protección social, o dicho de otra forma,

que la realidad resiste a la ficción de la mercantilización de los seres y del mundo. La historia del Mercado es también la historia de las resistencias a su expansión (Maucourant 2006, 45).

En consecuencia, y a diferencia del análisis marxista que considera la lucha de clases como la clave del análisis, Polanyi considera que lo que hace del mercado autorregulado una utopía destructiva tiene que ver con “*la herida mortal infligida a las instituciones*”. Pone de ejemplo que los problemas alimentarios de la India, tienen menos que ver con el fenómeno de la explotación y más con la destrucción de las instituciones tradicionales que garantizaban la redistribución de las riquezas o su reparto. De la misma forma que no ve en el proteccionismo un producto de la búsqueda egoísta de intereses particulares de trabajadores, campesinos y aristócratas, puesto que no está causado por una conspiración colectivista sino por la espontánea repulsión contra la mercantilización de

la sociedad, en auto defensa del interés general de la misma. Aunque este contra movimiento de la sociedad para protegerse a sí misma, acabaría por dañar a la sociedad de otra forma, al deteriorar el funcionamiento del mercado autorregulado y desorganizar la industria y distorsionar el pretendido equilibrio del mercado (Polanyi 1944, 3).

El trabajo de Polanyi ha sido referenciado por varios autores de la EPI de forma parcial, en tanto en cuanto sólo han focalizado su atención sobre los defectos del libre mercado tan bien observados por el pensador vienés. Polanyi no muestra ninguna esperanza en que los movimientos de autoprotección logren superar la dicotomía planteada por el libre mercado y sean la ruta para configurar un capitalismo de tintes humanos, lo que considera imposible, añadiríamos, por supuesto sin permiso de Polanyi: *estructuralmente* imposible. Sus aspiraciones en materia de economía política deben situarse en la órbita de un socialismo democrático (Polanyi-Levitt y Mendell 1987, 23). Más bien considera que los mecanismos de autoprotección incluso la intervención del Estado no contribuyen a superar el libre mercado erigido en principal asignador de los recursos de una sociedad, sino que al contrario, aquellos forman parte de una especie de patología con que define a la sociedad de mercado, que con dichos intentos de desafiar la soberanía del mercado no logra más que desequilibrarlo. A juicio de Polanyi, para resolver la patología lo único posible es aceptar que la patogénesis de la sociedad de mercado se explica por la mercantilización de tierras, trabajo y el dinero. Teniendo en cuenta que dicho proceso no se produce por una aceleración de los intercambios sino que tiene una fundación política que puede estudiarse, como él hace, a través de la correspondencia entre principios generales de comportamiento económico y patrones sociales. Por lo tanto la única salida es desempoderar al mercado mediante la desmercantilización de los factores de producción. El fallo general de las políticas keynesianas puede ser no haber tenido esto en cuenta, de la misma forma que centró el diseño de sus políticas en el principio de redistribución más que en el de reciprocidad, con lo que sin duda podría haberse alejado más de los anclajes sociales institucionalizados producidos por la mercantilización.

Algunas interpretaciones del pensamiento de Polanyi en nuestros tiempos consideran sin embargo que existen fuerzas históricas en cierto tipo de relaciones sociales basadas principalmente en el principio de reciprocidad y tenencia del hogar a las que pueden atribuirse potenciales generadores de nuevas institucionalidades económicas que

podrían incluso estar *domesticando* al mercado (Godbout 1991; Block 2001). Estas visiones atribuyen al “doble movimiento” de Polanyi un carácter dialéctico, en tanto que consideran la existencia simultánea y contrapuesta de dos principios organizacionales en la sociedad: el liberalismo económico y la protección social (Polanyi 1957; 132). Para ellos, el “segundo movimiento” que consiste en la sociedad ensamblándose mediante redes sociales distintas del mercado, es dinámico, y se transforma a sí mismo, de forma que aquello que fue visto como una amenaza a la libertad en tiempos de Polanyi puede ser previsto de forma diferente hoy. El “segundo movimiento” no es sólo negativo. La protección social no es sólo “proteccionismo”. Más precisamente en el proceso de protegerse a sí mismo contra el mercado, la sociedad ha inventado y creado nuevos vínculos, nuevas redes y ha transformado las instituciones sociales. La sociedad ha aprendido cómo domesticar el mercado desde espacios diferentes del que ocupa el Estado y también ha internalizado un número de valores del mercado, incluida la libertad. Esta es la conclusión que uno alcanza cuando observa las redes sociales y las instituciones actuales como la familia, los grupos de auto-ayuda, las organizaciones comunitarias. Ellos pueden apoyar la libertad (Godbout 1991, 128; Block 2001, 31). Desde esta interpretación que trata de conjugar liberalismo económico y democracia, contra la incompatibilidad de ambos procesos explicada por Polanyi, consideran que tal vez Polanyi tiene esto en mente con sus últimas palabras en la “Gran Transformación”, puesto que termina con el “Movimiento Owenista” (de Robert Owen, filosofía socialista utópica del s.XIX, que promovió el establecimiento de comunidades utópicas organizadas según principios comunitarios y cooperativos, y que se le considera precursor del movimiento cooperativo) considerándolo como “la mayor derrota de las fuerzas espirituales en la historia de la Inglaterra industrial”.

Esta interpretación del pensamiento de Polanyi ha sido afectuosamente recogida en el ámbito de las RRII, en el entorno de los debates y la búsqueda de alternativas a la globalización como proceso de expansión del mercado autorregulado, protagonizadas por la EPI y el liberalismo institucional. Para algunos de ellos (Hettne 2004; Hettne 2006; Cooper, Hughes, y Lombaerde 2007), que consideran que de acuerdo con Polanyi la sociedad moderna debe comprenderse como el resultado de una dialéctica entre dos lógicas cuya representación denomina “doble movimiento”, se trata por un lado, del resultado de la expansión de los mecanismos de mercado, y por el otro del de la auto-protección de la sociedad contra las consecuencias destructivas producidas por la

manera en que los mecanismos de mercado operan bajo condiciones de no regulación (de “libertad económica”). La respuesta de la sociedad es compleja e incluye tanto el control político como la protección social, de forma que Polanyi establece una especie de balance entre las tendencias del mercado y del Estado con su idea de “doble movimiento”. En definitiva su legado es una profunda sospecha acerca del rol del mercado como sistema auto-regulatorio, y sobre la consiguiente necesidad de ser balanceado por una lógica diferente, que debe ser más política. Así, hay quienes consideran que un balance institucionalizado entre la sociedad, el Estado y el mercado, como resultado de la interpretación dialéctica de los procesos referidos por Polanyi en la “Gran Transformación” pueden dar lugar a un “Gran Compromiso” que permitiría superar la contradicción entre mercado libre y democracia, es el *embedded liberalism* definido como un multilateralismo económico transnacional combinado con intervencionismo doméstico (Ruggie 1998a). En este sentido ciertas interpretaciones sobre los fenómenos de regionalización han sido observados como una nueva edición de ese “doble movimiento”, en términos de mayor control político por parte de gobiernos y de sociedad civil, en tiempos de la globalización neoliberal (Cox 1997, 223; Hettne 1999; Hettne y Söderbaum 2007). *La Gran Transformación* es una de las críticas más agudas que se han realizado del liberalismo de mercado, de la creencia de que tanto las sociedades nacionales como la economía global pueden y deben organizarse mediante mercados autorregulados (Block 2001, 21). Según esta interpretación la confianza de Polanyi en la democracia y en el amplio sentido de las libertades le hacen observar con optimismo el futuro del orden global, cuya expresión sería el Estado de bienestar desarrollado por democracias escandinavas en la segunda mitad del siglo XX. En tiempos de globalización, los movimientos sociales transnacionales y el hecho de que por primera vez tengan por objetivo la estructura de gobierno de la economía mundial —aunque sea a partir de la denuncia de sus instituciones de gobernanza como el FMI y el BM— parecen un indicador de la vitalidad de la tesis de Polanyi de que los humanos deben usar los instrumentos de un gobierno democrático para controlar y dirigir la economía con el fin de satisfacer las necesidades individuales y colectivas (Block 2001, 36 y ss.). Es un intento notable de abordar la problemática del orden social y lo que a menudo es denominado como “libertad económica”, refiriéndose con ello a la no regulación de las actividades y flujos económicos, que ha sido hasta ahora primordialmente analizado y discutido en contextos nacionales. Hettne (Cox y Hettne 1995, 2:223 y ss.; Hettne 1999; Hettne y Söderbaum 2007, 74 y ss.) trata de analizarlo

en una escala mundial, por lo tanto en un contexto donde no existe una autoridad política formal y se pregunta si la “libertad económica” puede ser compatible con el orden social, es decir cómo puede ser reconciliado un amplio espacio de maniobra económica con el orden social y la seguridad social. Lo analiza a través de la relación entre las fuerzas de la globalización y las fuerzas de la regionalización.

En un epígrafe posterior abordaremos específicamente las teorías del regionalismo, lo que nos permitirá profundizar en este tipo de afirmaciones. Por el momento, basta con señalar que la interpretación de la denominada dialéctica de Polanyi que tanta atención ha tenido en estas corrientes de la disciplina de las RRII, se centra como hemos dicho, más en el potencial crítico que observan en el *segundo movimiento* para compensar las dinámicas propias del mercado autorregulado, que en la estructuración sistemática que Polanyi ofrece para comprender cómo economía, sociedad y política se articulan para configurar la realidad histórica. Parece que en la concepción de Polanyi el doble movimiento no constituye tanto una dialéctica de contrapuestos, como un intento de descripción de las dinámicas de co-determinación de la economía, la sociedad, la política y los individuos tomados como notas elementales, pero estructurales, de la realidad histórica. Y por lo tanto, no tan fácilmente separables entre sí como fuerzas autónomas en su contraposición. No en vano, el des-arraigo de la esfera económica y su pretendida autonomía producto de la mercantilización, es decir de un conjunto de decisiones eminentemente políticas, no sólo conlleva el riesgo de aniquilación de lo social, sino que también incorpora esfuerzos de la realidad por re-incrustarse. Que esto sea así no debería inducir a pensar otra cosa que eso mismo, a saber, que los dinamismos históricos se co-determinan en la configuración de las realidades, de la que forman parte las acciones humanas abriendo unas posibilidades y obturando otras. La cuestión central parecería ser, por lo tanto, si este segundo movimiento puede lograr su propósito sin que intervengan decisiones políticas de similar importancia que las que lo produjeron, pero en este caso, en la lógica de la des-mercantilización. Al menos Cox, sí parece haber comprendido cabalmente la propuesta de Polanyi, por más que éste no pudiera observar el fracaso del Estado del bienestar sí que pudo predecir que la segunda fase del doble movimiento no contribuía a superar la dicotomía entre mercado autorregulado y democracia expresada en la división de las esferas política y económica en la sociedad de mercado.

El significado clásico de la democracia liberal separa las esferas política y económica. La democracia se aplica a la esfera política en la que los ciudadanos individuales son reconocidos como iguales en sus derechos civiles y políticos. En la esfera económica es la propiedad, no el ciudadano individual, quien disfruta de derechos. Los individuos experimentan la jerárquica subordinación del mercado de trabajo. Esta democracia corre el riesgo de convertirse en formal, mientras que la realidad de la vida cotidiana es determinada por las relaciones de poder del mercado (Cox 1992a).⁵⁶

Por otro lado, cabe mencionar que en el mismo nacimiento de la teoría del poder estructural, que enseguida analizaremos, uno de los principales motivos es la insuficiente integración entre las esferas económica y política que Susan Strange encuentra en la disciplina de la EPI, que tiene sus reflejos tanto en los ámbitos académicos, como profesionales y políticos (Sanahuja 2008, 321). Motivo por el cual emprende la construcción de un marco de análisis que permita integrar ambas esferas a partir precisamente del análisis del poder que las estructura.

La teoría del poder estructural en las Relaciones Internacionales

La historia de la disciplina de las RRII se puede resumir como un intento, desde muy diferentes premisas ontológicas y epistemológicas, de establecer cómo se organiza el poder en la sociedad internacional. Ya vimos cómo el desafío epistemológico que suponen tanto el neoliberalismo institucional como la teoría crítica para las viejas escuelas realistas, centra gran parte de su reflexión en negar la premisa sobre la conceptualización de la naturaleza y de las fuentes del poder básicamente como poder relacional entre entidades estatales; para establecer que el estudio de la disciplina debe centrarse en el análisis de las estructuras que dan lugar a los Estados más que a éstos como si fueran variables independientes en el proceso de investigación. Así la mirada

⁵⁶ Traducción propia del inglés original: "The classic meaning of liberal democracy separates the political and economic spheres. Democracy applies to the political sphere in which individual citizens are recognized as equal in their civil and political rights. In the economic sphere property, not the individual citizen, enjoys rights. Individuals experience the hierarchical subordination of the labor market. This democracy risks becoming formal, while the reality of daily life is determined by the power relations of the market".

investigadora debe ocuparse de las fuerzas y dinanismos que componen estructuralmente una realidad internacional en tanto que estructura histórica, más que como un producto concreto histórico definido esencialmente por los Estados, sus relaciones y el equilibrio de poder que muestran las mismas. Gran parte de esa revisión crítica se centra en la observación directa de algunos de los cambios que la sociedad internacional presenta de forma acelerada en los últimos decenios, especialmente tras la caída del bloque soviético, que han abierto con fuerza la posibilidad y en cierto modo la necesidad de teorizar sobre la naturaleza y las fuentes del poder desde nuevas premisas epistemológicas. No es preciso detallar aquí la evolución y el contenido de las pugnas y debates entre escuelas al respecto,⁵⁷ una vez que ya hemos insistido en el carácter estructural y dinámico que le reconocemos a la realidad, lo que nos induce a prolongar nuestra indagación sobre la cuestión del poder en tanto que fuerza histórica, entre otras, configuradora de la realidad. Ya enumeramos entre las fuerzas históricas la fuerza del poder político que tras la revisión del pensamiento de Polanyi emerge como una clave ciertamente autónoma de las fuerzas sociales y de las económicas. Pero igualmente asumimos la revisión crítica realizada en el ámbito de la EPI que llama la atención sobre la necesidad de superar una concepción del poder político exclusivamente anclado en las entidades estatales, atendiendo a la transnacionalización de actores, clases sociales y factores de producción. También por nuestra intención de abordar la realidad internacional a partir de un enfoque praxeológico, la determinación de los sujetos antes que el análisis de las acciones en su carácter de praxis histórica, sería caer en una contradicción limitante de nuestra indagación teórica. Interesa por lo tanto, mantener en el horizonte la concepción metafísica del poder en tanto que carácter de lo real, puesto que el propio poder político no puede ser explicado ni comprendido sino en tanto que vector dinámico configurador de la realidad social. Dicho de otra forma, el poder político, sea cual sea su forma concreta histórica, no es un carácter secundario de una realidad previamente dada que se distribuye talitativamente de distinta manera según los resultados del ejercicio de dicho poder, o del signo concreto que muestre un balance de poder entre esa realidad conformada por Estados o cualquier otra que consideremos elementos de la realidad internacional. La realidad ya es en sí misma poderosa, por su

⁵⁷ Véase el resumen que de los mismos realiza (Sanahuja 2008, 308-20). En el mismo trabajo, a continuación una revisión crítica y detallada del pensamiento de Strange sobre el poder estructural, desde la perspectiva de su validez y pertinencia como de su potencial explicativo para la configuración y la estructura del sistema internacional, que en alguna medida seguimos a continuación.

propia índole de realidad siendo estructura. La praxeología trascendental nos mostró *ut supra* cómo la actividad y entre ellos los actos racionales son un dinamismo que se define como *marcha* que se pregunta por los fundamentos reales y explica lo que hay de actualizado en ellos. La realidad histórica, entendida como un sistema de posibilidades, exige momentos de opción e invención por parte de los seres humanos situados en respectividad de suyo, consigo mismos y con el resto de cosas reales. El poder, político o económico si es que son aislables y diferenciables tan fácilmente, se sitúa así en el núcleo de esa respectividad, donde la economía aparece como una obligatoria selección en lucha por las opciones de desarrollo u obturación de las posibilidades abiertas, y en donde la política aparece igualmente como un elemento configurador de las acciones sociales, particular y en cierto modo autónomo, pero igualmente estructural. Esta es la conexión metafísica que da lugar a la explicación marxiana de la economía política, puesto que nuestros actos racionales distinguen entre lo real y las insuficientes explicaciones. El mismo rechazo de la identificación hegeliana entre razón y realidad es la fundación de la economía política como un intento de resumir en ella la integración radical de todas las dimensiones de lo humano. O al menos las más importantes para la explicación socio-histórica de la realidad. En este sentido, probablemente el trabajo de Strange quede mejor definido como el de una *pensadora muy crítica* que como el de una *teoría crítica* stricto sensu, dado que no desarrolló analítica, teórica, ideológica ni prácticamente su gran contribución, es decir, las enormes implicaciones políticas del nexus entre la economía y la política (Cutler 2000, 170-1). Más que una teoría Strange propone una hipótesis explicativa que puede ser utilizada por su alto potencial heurístico (Cox 1996b, [1992], 176-177).

La teoría del poder estructural, como destaca Sanahuja, en realidad se configura más bien como un marco teórico-metodológico que como una teoría omnicomprensiva cerrada, se ubica entre los enfoques reflectivistas radicales y racionalistas proporcionando una aproximación compleja al fenómeno del poder en la sociedad internacional. Su concepción estructural del poder se aleja de la concepción de estructura del realismo en la medida en que considera a aquel constituyente y no consecuente de los actores y sus relaciones, al tiempo que cuenta entre sus propósitos epistemológicos explícitos su valor heurístico para explicar los cambios estructurales producidos por la globalización y la transnacionalización en varios ámbitos (Sanahuja 2008, 320). Aunque hay precedentes en la literatura sobre el poder estructural

consideramos las formulaciones de Susan Strange a partir de mediada la década de los ochenta como objeto de nuestro análisis, ya que como ella misma explica su propósito encaja con nuestra visión indagatoria de la estructura de la realidad histórica:

Lo que necesitamos es diferente. Es un marco de análisis, un método de diagnóstico de la condición humana tal cual es, o tal cual era, afectada por las circunstancias económicas, políticas y sociales (Strange 1994, 16).⁵⁸

Afirmación a la que le sigue una crítica radical a la separación estricta de las disciplinas y de sus métodos y, en consecuencia, a la necesidad de abordar una investigación desde postulados pluralistas y claramente interparadigmáticos, al menos interdisciplinarios. Ya que, en relación a los diferentes enfoques y escuelas en los que la disciplina de las RRII está dividida, dice:

Son como tres trenes de juguete en vías separadas, viajando desde diferentes puntos de partida y llegando a diferentes (predeterminados) destinos, y nunca cruzando sus caminos (Strange 1994, 16).⁵⁹

Para el pensamiento de Strange, en economía política es fundamental distinguir entre el *poder relacional* y el *poder estructural*, dado que el primero es el poder de un sujeto sobre otro para que haga algo que de otra forma no haría, mientras que el poder estructural es aquel que configura y determina las estructuras de la economía política global en las que los Estados, sus instituciones políticas, sus empresas, sus científicos y gente de otras profesiones tienen que operar. El poder estructural, así concebido, significa algo más que la capacidad de establecer agendas políticas o acordar reglas para la gobernanza internacional de las relaciones económicas. No se trata por lo tanto de la ficticia división entre poder económico y poder político que tan a menudo se ha utilizado en las ciencias sociales, sin tener en cuenta que es imposible tener poder económico sin la aprobación del poder político, de la misma forma que es imposible tener poder político sin disponer poder de compra, de dirigir la producción o sin

⁵⁸ Traducción propia del inglés original: "What we need is different. It is a framework of analysis, a method of diagnosis of the human condition as it is, or as it was, affected by economic, political and social circumstances".

⁵⁹ Traducción propia del inglés original: "They are like three toy trains on separate tracks, travelling from different starting-points and ending at different (predetermined) destinations, and never crossing each other's path".

capacidad de movilización de capital (Strange 1994, 24-5). Se trata más bien de una ampliación de la concepción del poder político, o mejor dicho, de las implicaciones políticas del poder estructural, ya que

la política es algo más que lo que hacen los políticos y que el poder que puede ejercerse —y se ejerce cada día— por autoridades estatales tanto como por gobiernos (Strange 2001, 13).

Para Strange el poder estructural es más significativo que el poder relacional en economía política, puesto que los cambios en la naturaleza y distribución del poder estructural entre Estados y las instituciones no estatales son más importantes en el largo plazo que los cambios en las relaciones de poder entre Estados. Su propuesta, tal y como afirma Hettne, es centrarse en el análisis del poder estructural para así abandonar el indebido énfasis que la disciplina de las RRII ha mostrado en el rol de los gobiernos y de la política, de forma que pueda restaurarse el insuficiente interés que se ha tenido en el rol de los mercados y de los agentes económicos (1995, 12 y 18). La gran contribución de su pensamiento a la disciplina consiste precisamente en la insistencia de Strange de la necesidad de superar los límites de una disciplina y su enfoque tradicional de *relaciones económicas internacionales*, cuestión imprescindible en nuestro tiempo, dado que la cercana coincidencia de “autoridad política”, “actividad económica y de intercambios” y de “territorio geográfico” ya no se da más en pleno proceso de globalización.⁶⁰ Probablemente la lección más notable del pensamiento de Strange se refiere a la necesidad de que la reflexión y la investigación en RRII no podía seguir reduciéndose a lo que hacen los Estados, sino que debían incorporar también la fuerza y el poder con que otros actores contribuyen a configurar la sociedad internacional, particularmente las compañías privadas y en su formulación más genérica, las fuerzas del mercado. Pero también hay otra lección en el pensamiento de Strange que no puede obviarse, centrada ésta en su crítica a los economistas, a quienes advierte de que el factor más importante en la economía política no era el comercio, sino la producción y

⁶⁰ Valga aquí el término globalización aunque Strange, con buen criterio, lo considere un término inapropiado por ambigüo algunos años después. Según afirma en su crítica a la retórica de las instituciones internacionales “globalización” es uno de los eufemismos habituales cargados de imprecisión y por ello generadores de confusión, que a menudo sirven para ocultar elementos y aspectos esenciales de la realidad. Como el de “interdependencias”, “gobernanza global” o “multinacionales” (Strange 2001, 12).

las finanzas. En definitiva, Strange sugiere que para abordar correctamente el estudio de las RRII debe hacerse desde la Economía Política Internacional (EPI).⁶¹

Habitualmente se considera que el pensamiento de Strange forma parte de la tradición realista pero señalando su carácter heterodoxo, ecléctico y sobre todo muy particular. En la famosa recopilación de Griffiths se señala que es la menos convencional de los autores realistas, tanto por su crítica al neorrealismo de Waltz como por el carácter crítico y reflexivo de su pensamiento, lo que la hizo describirse a sí misma como una “nueva realista” (Griffiths 1999, 41-2). Pero puede ser especialmente iluminador para nuestra investigación detenernos en un aspecto del pensamiento de Strange que algunos reconocen paradójico (Sanahuja 2008, 377) además de señalar a quienes lo consideran una contradicción relevante en su pensamiento, como hace Keohane en el preámbulo de una obra colectiva dedicada a analizar el pensamiento de la autora británica, o Verdun en la misma obra, al concluir que no resuelve adecuadamente el problema estructura/agencia en el desarrollo de su trabajo (Verdun 2000, 87). Otra de las contribuciones al mismo texto, desde el socialconstructivismo, analiza el trabajo de Strange como una curiosa oscilación entre dos formas de realismo (Guzzini 2000b, 215-228). Guzzini observa con agudeza que en el conjunto de la obra de Strange existen dos tipos de análisis que corresponden a sendos realismos diferenciables, en sus propósitos, métodos y resultados. Por un lado el realismo en su sentido más clásico, como opuesto al idealismo o al pensamiento utópico. Este tipo de realismo es la fuente para su concepción más ampliamente materialista de la política que justifica la necesidad de superar el enfoque tradicional de las RRII para centrarse en la EPI. Por otro lado, se observa también un realismo entendido como opuesto a lo aparente, especialmente cuando analiza el sistema internacional y el funcionamiento de su economía política global con su disfraz de necesidad, que para ella no es sino una ficticia armonía de intereses característica de lo que denomina como civilización de los negocios internacionales (*international business civilization*). Esta dualidad presente en su pensamiento no es original de Strange, puesto que ya en E.H. Carr aparece esta doble herencia del realismo político, quien llega a afirmar, consciente de las tensiones que se

⁶¹ Argumento muy consistente con la crítica que la tradición marxista hace a los enfoques neoclásicos acusándoles de centrar el análisis económico en la función de intercambio en detrimento de las relaciones de producción, ocultando de paso con ello, la existencia de un cuerpo social diferente a la agregación de individuos caracterizado por las clases y sus luchas. No es de extrañar, por lo tanto, la admiración y el reconocimiento mutuo que existió entre Robert Cox y Susan Strange, dado el carácter crítico y abierto a otras tradiciones y disciplinas de su pensamiento.

producen entre ambas actitudes, que la posición anti-idealista, si se cosifica, se convierte ella misma en una ideología que necesita ser cuestionada (Guzzini 2000b, 217). Esta tensión entre mantener las cautelas respecto del riesgo de idealismo, y mantenerlas igualmente respecto del riesgo de caer en una visión empirista,⁶² es una constante del pensamiento de Strange, que siempre *oscila* y revierte la dirección de su trabajo cada vez que entra en riesgo de aproximarse demasiado a uno de los polos. Así, en su análisis de la comprensión del poder estructural incluye una dimensión, la estructura del conocimiento, que en cierto modo contradice —o compensa— su realismo materialista; y en el sentido contrario, en su análisis de la difusión progresiva del poder que ha evaporado la capacidad de controlar los eventos, choca con la atribución de responsabilidades que reprocha a la política de uno de los actores, los Estados Unidos (Guzzini 2000b, 217-20).

A los dos polos diferenciados de realismo entre los que el pensamiento de Strange parece oscilar, les corresponden dos actitudes investigadoras claramente diferenciadas. Al anti-idealismo, que podríamos denominar conservador, le corresponde una actitud conformada o resignada con una realidad que se impone, alejando por lo tanto las posibilidades de cambio bajo la amenaza de irreales, irrealizables o ideales. Mientras que al realismo anti-aparente le corresponde precisamente una actitud crítica respecto de las construcciones hegemónicas que se imponen con la fuerza de realidades inmutables y constantes, señalando las posibilidades reales de cambio. Carr sugiere que esta tensión, debería expresarse como oscilación en un sentido o en el otro, en función de las tendencias que en el tiempo prevalezcan, si son reaccionarias o revolucionarias. Lo que según Guzzini, Strange parece asumir al final de sus días, contestando con su testamento político expresado en la obra *Dinero loco* (Strange 1999) a unos tiempos claramente reaccionarios (Guzzini 2000b, 226). Este análisis de la oscilación entre los dos polos del realismo corresponde en último término con una problemática ontológica de la que las RRII no ha estado ajena, especialmente a raíz de la incorporación del problema “estructura-agente” por parte de la tradición sociológica (Wendt 1987), puesto que desde posiciones críticas reconocen la existencia de una relación compleja, ya que por un lado se le confiere a las estructuras un carácter constituyente sobre los actores, y

⁶² Bobbio apuesta por un intento de síntesis de ambos *realismos* que se caracterizaría por un realismo que desdeña igualmente los catecismos de la utopía y el cinismo de lo reaccionario (Guzzini 2000b, 226).

al tiempo se consideran a aquéllas como un constructo social (Sanahuja 2008, 314-5). Normal que un socialconstructivista como Guzzini aborde las oscilaciones de Strange a partir de dicha lógica. En definitiva, lo que hace Strange es proporcionar un marco de comprensión muy abierto a incorporar la dimensión de las ideas en el análisis de las fuentes del poder estructural, aunque no deja de presentar ambigüedades en la importancia que la misma tendría en la configuración del sistema internacional. Pareciera por lo tanto necesario, mejor que conformarse con una oscilación cuasi *estratégica* al hilo de los tiempos, incorporar progresivamente las reflexiones de autores procedentes de otras disciplinas, especialmente del ámbito de la sociología del conocimiento, que aún no habiéndose ocupado expresamente de las relaciones internacionales, ofrecen perspectivas ontológicas y epistemológicas de enorme potencial para este ámbito de la investigación, como ya presentamos al inicio del capítulo. Tal y como pretendemos al tomar para este trabajo como referencia la construcción metafísica zubiriana que contiene, como vimos, tanto una crítica radical a la fundamentación idealista del ser, como todo un esfuerzo de explicación de la transcendentalidad, que no sería otra cosa que lo talitativo en tanto que realidad, comprendiendo en cierto modo los dos tipos de realismos a los que se refería Guzzini. Se trata, por decirlo de otra forma, de incorporar la superación de aquel dualismo originario del pensamiento filosófico, entre ser y existir, y su correspondiente epistemológico entre sentir e inteligir. De la misma forma, como también vimos la importancia de la propuesta de Bourdieu respecto del problema “estructura-agencia” al que Strange también se enfrenta, resolviendo que el problema no es la primacía de una sobre otra en la determinación del comportamiento humano, sino su comprensión como fuerzas complementarias, como estructuras que condicionan y actores con capacidad para cambiar las estructuras en las que habitan. Más allá, hemos propuesto un análisis de la problemática oposición entre socialidad y autonomía, basada no tanto en el “habitus” que Bourdieu toma de la escuela sociológica a pesar de su acierto al definirlo como un sistema de actos sin intención estratégica, sino en su acepción contenida en la “habitud radical” de la inteligencia sentiente que es la que posibilita las hábitos sociales y su carácter de realidad.

La concepción del poder estructural de Strange parte de una profunda crítica a cómo se ha concebido éste en el ámbito de las RRII y particularmente a las teorías que atribuyen a los sujetos un comportamiento racional basado en intenciones o fines. Strange entiende que hay una serie de constricciones, condicionantes y limitantes de las

actuaciones en las relaciones mismas y en el sistema internacional que conforman. Podríamos decir que observa cómo la realidad del sistema internacional muestra una *poderosidad* imposible de explicar desde el análisis del comportamiento o la intención de los actores, a pesar de que efectivamente el sistema opera influyendo en los resultados y las acciones, poniendo en ventaja a unos actores o privilegiando unos valores sobre otros (Strange 2001, 46). En el famoso prólogo de *States and Markets* Strange desarrolla una metáfora sobre cuatro grupos de naufragos en una isla desierta, a los que configura en función de sus preferencias sobre un entramado de valores que se manifiestan en cada una de las “sociedades” a que dan lugar en función de dichas preferencias. Riqueza, seguridad, justicia y libertad (o autonomía) constituyen para Strange un entramado de valores que, en función de la jerarquía o primacía que les sean otorgados por las sociedades, constituirán un tipo de sociedad u otra. Pero cada particular conjunción de estos valores no es algo que provean los Estados, ni que puedan explicarse como un ordenamiento divino, ni que sean producto del puro azar. Son resultado de las acciones humanas, pero eso sí, acciones que se toman en un contexto histórico determinado, que a su vez está conformado por instituciones creadas por los seres humanos y conjuntos de reglas y costumbres. Así, no es de extrañar según Strange, que aquellos quienes vivieron en tiempos turbulentos y caóticos, como Platón y Hobbes construyan teorías en pos de mayor orden, como aquellos quienes se escandalizaron por las desigualdades observadas en su entorno desearon mayores cotas de justicia, como Rousseau y Marx. Lo que significa por un lado el reconocimiento de las condiciones históricas para las preferencias de valores, y al mismo tiempo la importancia de aquéllas y éstos para la consiguiente teorización (Strange 1994, 1-18). Es al fin y al cabo, una forma tan simple como honesta de reconocer que las estructuras históricas proporcionan condicionantes a los valores con que los individuos abordan la realidad, al mismo tiempo que las acciones, en tanto que praxis histórica, de dichos individuos también constituyen una fuerza sobre las mismas estructuras. Esta intuición en su pensamiento, que da lugar a la fundamentación posterior del poder estructural y el análisis de sus fuentes primarias y secundarias, no es tan explícita como hubiera cabido esperar en los resultados de sus investigaciones, aunque como hemos dicho, varios autores las reconocen, bien como contradicciones o insuficiencias, o bien como oscilaciones o puntos intermedios.

En este punto Strange se distancia explícitamente de la concepción desarrollada por la tradición marxista del poder estructural que le confiere a la base económica, centrada en los factores de producción el carácter de estructura primordial, proponiendo en cambio cuatro estructuras que interactúan entre sí sin que ninguna de las cuatro pueda ser considerada dominante⁶³ sobre las demás⁶⁴. Se trata de la estructura de producción, la de seguridad, la de finanzas y la de conocimiento. Las fuentes correspondientes del poder estructural así concebido son respectivamente el control sobre la producción, sobre la seguridad, sobre las finanzas y sobre el conocimiento. Así el poder estructural recae sobre aquellos quienes puedan ejercer el control y decidir sobre la manera en que cada uno de estos cuatro aspectos se articulan en un grupo, una sociedad, o en el sistema internacional. Estas cuatro estructuras fundamentales o primarias del poder estructural, configuran a su vez una serie de estructuras secundarias tales como el comercio, la ayuda⁶⁵, la energía o el sistema de transporte internacional (Strange 1994, 26-7). Su método de análisis de las estructuras propone analizar cuáles, cómo y por qué se han producido variaciones en el control efectivo sobre cada una de las estructuras, de forma que podamos con ello examinar y comprender el carácter configurador que los cambios en el poder estructural tiene sobre las sociedades y el sistema internacional. El potencial explicativo del análisis de Strange sobre el desplazamiento del poder desde los espacios de autoridad pública clásicos (fundamentalmente los Estados) hacia otros actores privados (particularmente las compañías transnacionales), es decir, sobre el

⁶³ Aunque, como veremos en seguida, la evolución de su propio pensamiento modifica o matiza esta afirmación otorgándole a la estructura de finanzas mayor importancia relativa y dejando tal vez demasiado abierta la cuestión de las ideas en una insuficiente definición de la estructura del conocimiento.

⁶⁴ Robert Cox dirá cuestionado por esta discrepancia entre la primacía de la producción y la primacía de las finanzas que, más allá de que obviamente corresponden a puntos de partida como objetos diferentes de sus respectivas investigaciones, no tiene tantas certezas si tenemos en cuenta que se trata en último término de una pregunta por el desacoplamiento que la economía real y la economía simbólica han sufrido que no es sino un desacoplamiento de la economía simbólica respecto de la política (Cox 1996b, [1992], 179-183).

⁶⁵ En esta cita Susan Strange no introduce entre las estructuras secundarias la estructura del bienestar (welfare), sino que sólo menciona la "ayuda exterior". Sin embargo, en el capítulo 10, donde desarrolla el análisis sobre la estructura de bienestar aclara que su análisis se refiere a los sistemas de bienestar en un sentido más amplio del que el sistema internacional de ayuda no es más que una parte, puesto que se trata de la asignación de bienestar entre países, entre clases y entre grupos sociales (Strange 1994, 211-212). Aunque había sido objeto de su propia reflexión la posibilidad de introducirla como estructura primaria, cuestión que finalmente rechazó, hay quien considera que bien cabría una reformulación de la teoría de Strange incorporando esta estructura como primaria, dada la importancia que los valores muestran en las cuestiones distributivas y su potencial para analizar el desarrollo, la pobreza o la fractura Norte-Sur y su peso en la conformación de las reglas que rigen la producción, las finanzas o la seguridad (Sanahuja 2008, 382).

desplazamiento que la relación básica entre autoridad y mercado que define cualquier economía política ha sufrido en la segunda mitad del siglo XX, será de particular utilidad para nuestro análisis y comprensión del sistema internacional en tanto que sociedad mundial.

En la ontología que se desprende del pensamiento de Strange se encuentra una indagación incansable por establecer cuáles son las fuerzas sobre las que descansa el poder estructural, aunque es evidente que no desecha en sus análisis algunos elementos de relación específica en las interacciones de los actores que corresponde mejor con la idea del poder relacional. Ya se dijo *ut supra* que éste supone un enfoque demasiado estrecho para las pretensiones de Strange, que en cierta manera son las nuestras, en tanto que apostamos por tratar de establecer cuáles son las fuerzas que explican la constitución de la realidad histórica en su dinamismo, asumiendo el carácter estructural de la realidad. En su análisis los factores principales que explican el dinamismo que el poder estructural presenta en el tiempo en que desarrolló sus investigaciones son los cambios estructurales en tecnología, finanzas y en la información y las comunicaciones por su velocidad en la transformación de la configuración de las nuevas relaciones entre autoridad y mercado. Su propuesta consiste en asumir como estructuras primordiales cuatro formas de poder como prefiere denominarlas Robert Cox para reservar el término estructura para la manera en que estas formas de poder son combinadas en cada configuración histórica particular, en coherencia con su concepto “estructura histórica” (Cox 1996b, [1992],184). Desde la concepción de realidad histórica que hemos venido asumiendo como marco para esta investigación, parece evidente que las estructuras de Strange no necesariamente se comportan como tales, sino más bien y en todo caso como notas esenciales que en función de su interacción y co-determinación y de manera conjunta constituirían la realidad estructural en cuestión. Es problemático ir más allá en esta aseveración, por un lado porque la propia Strange mantiene el carácter hipotético de su propuesta como una crítica, por otro lado brillante, a determinadas escuelas y enfoques dominantes en la disciplina, rechazando cualquier pretensión teórica respecto de la realidad, y por otro lado y en consecuencia, porque nos alejaría del propósito de esta investigación más que arrojar luz sobre la misma. Lo que sin duda la ontología más o menos implícita en su pensamiento apunta es una consideración del mundo contemporáneo mucho más parecido al configurado en el medioevo europeo que al sistema Wesfaliano caracterizado por las relaciones entre los Estados nación como

depositarios del poder configurador principal del sistema internacional, y que sirvió como paradigma para la disciplina de las RRII durante muchos años, una analogía que establece cuando caracteriza la *business civilization* con sus normas universales de conducta política y económica y sus gustos y jerarquías de valores homogeneizadas por el consumo global como una contraparte de mal gusto de aquellos tiempos caracterizados por el universalismo teológico y las disputas sobre el papado o el imperio (Cox 1996b, [1992], 183).

La importancia del pensamiento de Strange para la disciplina ha sido muy grande. En el debate mencionado *ut supra* sobre la división de escuelas en función de su enfoque epistemológico predominante entre *racionalistas* y *constructivistas*, o lo que ha sido lo mismo, entre una escuela predominantemente americana y la de predominio europeo, algunos han considerado el pensamiento de Strange como una *rara avis* al constituir uno de los pocos ejemplos en los que se incorpora una perspectiva que integra realmente las esferas política y económica en un solo objeto de investigación (Verbeek 2000, 139-140). La clave para comprender dicha integración reside precisamente en el valor que se le otorgue a los denominados factores ideacionales, que en el análisis de Strange, deberían ser ubicados en su “estructura del conocimiento” (“knowledge structure”), aunque su aproximación a la misma sea limitada y con diferencia el análisis menos desarrollado de las cuatro estructuras, logrando apenas “compensar” el realismo materialista de su pensamiento. Al fin y al cabo, su análisis se limita a subrayar la importancia del desarrollo tecnológico en el ámbito de la información y las comunicaciones, lo que en último término vuelve a ubicar la estructura del conocimiento en las esferas de la producción y las finanzas. Tal y como advierte Sanahuja el desarrollo del cambio en la estructura de poder del conocimiento por parte de Strange se limita a una visión estatocéntrica, en tanto que analiza el comportamiento de los Estados Unidos a través de los intentos de control de desarrollo tecnológico, de la creciente ola de privatizaciones en esa materia, y de los consiguientes cambios en la distribución del poder en el ámbito de la producción de conocimiento (Sanahuja 2008, 372-373). En realidad el análisis de Strange, que siempre rechazó adoptar una epistemología reflectivista o socialconstructivista, adolece de cierta confusión cuando no distingue con la suficiente claridad entre información y conocimiento, optando en su análisis por centrarse en la primera y considerar al segundo como un recurso más de la economía productiva (Sanahuja 2008, 375, citando a Mittelman). De esta forma Strange

evita pronunciarse sobre la forma en que los valores y los significados se constituyen en un entramado particular de estructuras sociales, impidiendo con ello proporcionarle a la estructura de conocimiento un carácter preeminente sobre las otras tres estructuras. Admite la existencia de dichos valores y significados en la base de las otras estructuras y les otorga cierta importancia a la hora de explicar cuáles son los cambios acaecidos, pero en el fondo parece considerar que aceptar la preeminencia del conocimiento, al estilo socialconstructivista, no haría sino debilitar las fortalezas de sus análisis centrados en la producción, las finanzas y la seguridad, cuando en realidad hubiera podido ser a la inversa al poder fundar una aproximación epistemológica para la EPI basada en una revisión crítica del papel del conocimiento y de la ideología en los cambios del poder estructural (Tooze 2000, 186 y ss.). Sin embargo Strange como hemos dicho, elude la cuestión ontológica y epistemológica contenida en el potencial fundacional o constitutivo del conocimiento en las estructuras de poder, aunque reconozca de alguna forma la importancia de esa cuestión al referirse a Barthes, Habermas, Bourdieu o a Foucault invitando a su lectura. Esta cuestión supone una limitación seria de su teorización del poder estructural, en tanto en cuanto impide incorporar con la debida importancia los factores ideacionales en el complejo estructural sobre el poder (Sanahuja 2008, 375-376), tal y como por ejemplo, sólo unos años después desarrollará Manuel Castells, analizando con detenimiento las nuevas distribuciones del poder derivadas de una comprensión de la comunicación y la información más amplia y comprometida (Castells 2009).

Cuestión que, sin embargo, tiene extraordinaria importancia para los propósitos de nuestra investigación, tal y como hemos señalado *ut supra* en varias ocasiones. El rechazo explícito de las pretensiones teóricas que Strange no se cansa de reiterar, no puede satisfacer nuestro propósito de abordar la fundamentación de una teoría apropiada para la sociedad mundial y su estructuración histórica. En ella, los denominados factores ideacionales no sólo son importantes por su carácter constitutivo de la realidad, sino que deben ser tomados como un momento estructural de la historia, con sus particulares fuerzas y dinámicas, tal y como hemos destacado con anterioridad. Lo cual no resuelve en modo alguno la cuestión de la preeminencia o jerarquía que debiéramos proporcionarle al conocimiento, pero sí permite al menos, fundamentar el conocimiento en el mismo plano de primordialidad que le otorgamos a los otros factores. Con su mismo carácter material, histórico y transcendental que observamos en la realidad en

cuanto tal. Ni más, ni menos. Por lo que la pregunta que hemos de responder no se refiere a su ubicación en una pretendida escala de importancias, sino, en todo caso, a cuáles son las relaciones que definen la respectividad de la esfera del conocimiento respecto de los otros momentos y sus correspondientes fuerzas históricas que hemos contemplado.

Dinamismos de la realidad histórica: posibilitaciones de cambio en la estructura social

En referencia directa a la dialéctica hegeliana como negación en la que el escenario pasado es a la vez acumulado y preservado en el escenario sucesivo, Robert Cox considera la necesidad de explorar las posibilidades para una nueva ontología que, a partir del enfoque del *Nuevo Realismo*, ofrezca una visión aceptable de las posibilidades que la estructura histórica contemporánea presenta en términos de tendencias dominantes sobre las que explorar dicha negación dialéctica. Dichas tendencias son la hegemonía, el sistema Wesfaliano estatal y la globalización como tendencia en economía política. De ahí su interés en explorar las posibilidades de un orden mundial post-hegemónico, post-wesfaliano y post-globalización (Cox 1992b [1996], 151). En realidad esta aspiración indagatoria ha sido constante en cierto enfoque crítico y reflectivista en la disciplina de las RRII, en las que las relaciones sociales —cualquiera que haya sido su particular concepción— se han convertido en el objeto central de estudio de la disciplina (Sanahuja 2008, 314). Así Rosenau sugiere la existencia de un sistema “post-internacional”, Bull al mismo estilo de Strange un “nuevo medievalismo”, o Gill que considera tres estructuras históricas constitutivas de la globalización: el “neoliberalismo disciplinario”, el “nuevo constitucionalismo” y una “civilización del mercado”. La consideración de Fantu Cheru del orden actual como un “apartheid global” al poner el foco en la creciente población mundial que queda excluida o simplemente parece no ser necesaria por la economía globalizada va en la misma línea (Cheru 1997, 205-222). Esta caracterización del orden mundial se corresponde con un intento de descifrar la estructura histórica contemporánea a lo que también Ellacuría aportó su conceptualización en forma de “civilización del capital” (Ellacuría 1985; Ellacuría 1991).

En todas estas caracterizaciones hay análisis acertados y descripciones sugerentes de la actualidad histórica de la realidad en forma de una sociedad mundial o de un proceso de globalización en marcha, tal y como se ha denominado frecuentemente. Estas caracterizaciones forman parte del amplio programa de investigación abierto gracias a los cambios teóricos que han proporcionado a la disciplina las revisiones que hemos repasado en epígrafes anteriores y que establecen cierta continuidad a partir de la asunción del enfoque crítico, la incorporación del arraigo economía-sociedad-política que da lugar a la EPI —y a la EPG—, el desarrollo del “materialismo histórico transnacional”, a partir de la consideración del poder estructural y sus dinámicas como configuradoras de estructuras sociales e históricas y los intentos de integración de los factores ideacionales en dichas estructuras. Pero como venimos afirmando dicha continuidad apenas se ha preocupado de conferir cierto sostén ontológico y epistemológico, con la excepción de los esfuerzos de Cox que no ha logrado superar cierta ambigüedad en la utilización de dichos términos como hemos visto, proporcionando un panorama ciertamente fragmentado y una amalgama de excelentes descripciones y análisis. Éstos resultan difíciles de relacionar entre sí, precisamente por la heterogeneidad de sus postulados ontológicos, con frecuencia ni siquiera adecuadamente explicitados ni revisados.

Así sucede por ejemplo con la propuesta de análisis de Stephen Gill (Gill 1995; Gill 2008) de la estructura histórica transnacional que constituye el proceso de globalización como un proceso de dominación de intereses de clases transnacionales sobre el resto de los seres humanos. Su denominado “neoliberalismo disciplinario” recoge en un solo concepto, como él mismo reconoce, un conjunto de fuerzas históricas que explican dinanismos en los momentos estructurales que hemos diferenciado con ayuda de la ontología ellacuriana sobre la Realidad Histórica. Fuerzas que afectan a las esferas públicas y privadas de las sociedades constituidas y conformadas, que explican igualmente dinanismos en los niveles micro de las acciones personales y en los niveles macro de las instituciones. Aunque para éstos considere que las estructuras históricas conformadas son respectivamente, la “civilización de mercado” y el “nuevo constitucionalismo” —que es una particular interpretación matizada de lo que Cox considera la “internacionalización de los Estados”—. Todas ellas, como decíamos, potentes ideas descriptivas de dinámicas observables en la marcha de la realidad histórica, más que estructuras históricas constitutivas de un proceso denominado

globalización. Dichas aproximaciones son útiles sobre todo para tratar de deslegitimar el poder estructural y las formas de hegemonía dominantes en la actualidad, es decir, para servir al propósito emancipador que compartimos con estos esfuerzos teorizadores. Pero poco nos dicen sobre cuáles son las fuerzas que constituyen realmente dicha estructura histórica en tanto que sistema de posibilitación, en tanto que espacios para la invención optativa que configura a través de la praxis histórica las únicas posibilidades para el cambio estructural de la realidad. Habría que, por lo tanto, dar un paso más y a partir de las descripciones de las fuerzas históricas comprenderlas en sus dinanismos como configuradores de las estructuras históricas en su doble sentido, en tanto que constricciones y en tanto que posibilitantes. De otra forma estaríamos observando tan sólo una de las faces de las dinámicas históricas, aquéllas que constriñen a la mayoría de las poblaciones en cada era histórica. Tal vez por eso, es por lo que la dialéctica como negación ha sido frecuentemente tomada como el único dinamismo transformador de la realidad histórica. Pero, ya lo hemos dicho, la estructura dinámica de la realidad incorpora en sus momentos estructurales un dinamismo propio de posibilitación que da lugar a la historia. En resumen, aquellas categorías de análisis propuestas por Gill, no serían tanto estructuras históricas, como actualizaciones históricas de las fuerzas históricas —al menos las psíquicas, las económicas, las políticas y las culturales—, que atraviesan varios momentos estructurales de la historia —al menos muy claramente los relativos al complejo economía-sociedad, los institucionales y en algunos aspectos también los momentos personales—, configurando eso sí, una clara panorámica de dominación de un grupo con intereses compartidos sobre el resto. Sin embargo en toda su explicación, como también nos sucedió en la revisión de la teoría de las estructuras históricas de Cox, lo que denominamos el momento personal de la historia no está adecuadamente contenido, sino apenas considerado como un objeto sobre el que las dinámicas estructurales intervienen cuando éstas amenazan sus intereses, y como un sujeto que diseña, promueve o alienta las mismas dinámicas cuando favorecen los suyos. Pero en la realidad los grupos o clases dominadas también forman parte de la respectividad que la configura, con su praxis histórica, analizables en cuanto acciones personales en despersonalización. En ese sentido, el análisis de Gill sobre las constricciones micro y macro que dichas acciones personales tienen por imposición o auto-imposición —con la metáfora del *Panóptico*—, constituye una acertada descripción de los procesos con que las fuerzas psíquicas y culturales pueden actuar en la configuración de la realidad actualizada en nuestros días. Aunque sea necesario

recordar que esas no son todas. Ni todas las fuerzas históricas configuradoras, ni todas las posibles fuerzas personales, que también en contextos marcados por fuertes constricciones actúan, creando y optando, es decir, haciendo historia. Lo contrario sería despreciar el momento estructural personal, que es olvidar, ya le hemos dicho *ut supra*, que son los seres humanos los que hacen la historia cargando sobre sus hombros la forma de habérselas con las cosas haciéndolas realidad. De lo contrario no podríamos hablar sino de mistificación de la praxis histórica, de manipulación de objetos o naturalización de personas tal y como nos advirtió Ellacuría y recordamos bastantes epígrafes atrás.

Por otro lado, tal y como se dijo *ut supra*, la utilización del término “ontología” en Cox nos ofrece algunas dudas por su limitado alcance, ya que se refiere más al conjunto de significados intersubjetivos hegemónico que a una referencia articulada de la realidad como estructura dinámica. A nuestro parecer, de lo que se trata en definitiva, es de explorar la actual estructura histórica en tanto que sistema de posibilitación, no sólo a partir de las tendencias que mejor describen sus dinámicas más dominantes, sino también mediante el análisis de los límites de la estructura social en tanto que estructura de dominancia. El valor de la negación dialéctica puede ser una guía fructífera para dicho análisis, pero tal vez conviene recordar lo que se dijo *ut supra* al respecto, que no todos los dinamismos de la realidad son iguales como corresponde a una realidad evidentemente diversa en su forma de estructuración. El dialéctico está entre los dinamismos de la historia sin duda, como también es cierto que otros dinamismos relacionales diferentes del dialéctico pueden explicar la apertura de esa estructura que comprendemos como realidad histórica. No obstante lo anterior, los aportes que desde el enfoque crítico de la disciplina RRH se realizan respecto de las nuevas perspectivas, nos proporcionan un adecuado análisis de aspectos centrales de la actual estructura histórica que conviene resumir para tener en cuenta para nuestro análisis.

En la reflexión de Cox la pregunta fundamental es en clave dialéctica, como hemos señalado, en la que se configura una antítesis identificable en formas transnacionalizadas de respuesta a las tendencias aglutinadas en el concepto de globalización. La cuestión es qué forma tomarán estas respuestas, si adquirirán un grado de coherencia y más poder, de forma que antítesis y tesis conformen una nueva síntesis. Contra las pretendidas interpretaciones de que el tiempo de globalización conforma un

final de la historia en la medida en que proporciona una estructura histórica de carácter definitivo, la pregunta que nos hacemos entiende esta estructura a partir de sus conflictos y las posibilidades de superación de los mismos a través de un cambio histórico (Cox 1992b, 155). Años⁶⁶ antes del famoso texto de Fukuyama, Ellacuría se pregunta por el final de la historia (Ellacuría 1991, 363-372) y empieza por llamar la atención de hacerlo a partir de los hechos antes que a partir de las interpretaciones. Sobre éstas contrasta las teorías que al respecto Hegel y Comte desarrollaron, una como final (término y finalidad cumplida) del trayecto del espíritu y otra desde una lógica positivista que apunta al progreso indefinido. En cambio Ellacuría sugiere no perder de vista el anclaje natural y biológico del devenir histórico para poner fecha de inicio y, en todo caso, de final a la historia. De esa forma, la pregunta no es sólo si la historia tiene final, sino ¿hasta qué punto un final de la historia podría configurar el comportamiento de los hombres que hacen y padecen la historia? En primer lugar Ellacuría distingue entre un hipotético final de la historia por cataclismo cósmico de un final causado por la historia misma. El primero no causa ningún problema histórico en tanto que no hay datos que hagan previsible un cambio cósmico de este tipo y en todo caso sería a una escala temporal de miles de millones de años que no son una amenaza para las dimensiones relativamente diminutas de la historia. Sin embargo, sí hay posibilidades reales de final de la historia causada por la acción humana. Entre ellas considera la capacidad de destrucción atómica y a partir de la teoría malthusiana, aunque rechazando su simplicidad, considera que el consumo de recursos supera con mucho la capacidad de renovación de los mismos. Toma como indicadores de referencia los indicados por el informe del Club de Roma del año 1972 “Los límites del Crecimiento” (Meadows, Meadows, y Randers 1972) para indicar que el problema para el final de la historia no es el crecimiento exponencial demográfico sino el del crecimiento del consumo, en su doble faceta de agotamiento de recursos naturales no renovables y de empeoramiento de las condiciones biológicas. Cabe señalar que Robert Cox va incorporando esta cuestión progresivamente en sus análisis reconociendo incluso que para eso “medioambiente” no es un buen término porque presupone la separación de la naturaleza de las actividades humanas, dejando aquélla como una especie de pasiva sustancia que sufre el impacto de éstas. En su opinión, la “biosfera” es un concepto más apropiado porque sitúa las prácticas humanas junto a otras formas de vida constituyendo una relación

⁶⁶ Aunque la fecha de edición de la *Filosofía de la Realidad Histórica* es póstuma en 1991, es preciso recordar que la mayor parte del texto está redactado entre 1976 y 1985.

interdependiente (Cox 1995, 41-42), aunque nunca aborda en profundidad si este tipo de interdependencia debería constituir una co-determinación estructural en su concepción de las estructuras históricas. Es algo más preciso pocos años después cuando explicita que:

Por lo que yo estoy es por una economía arraigada en la sociedad, por usar la metáfora de Polanyi, y por una sociedad autoconsciente de sus arraigos en la biosfera. Si esto es algo conseguible, dada la prioridad concedida a los intereses de corto plazo en la política, es otra cuestión; pero establece un objetivo (Cox y Schechter 2002, 38).⁶⁷

En definitiva, Ellacuría llama la atención de que las posibilidades de final de la historia y aun de cambio sustancial de la historia vienen precisamente de las acciones humanas, de sus comportamientos históricos.

El problema ya no es, por tanto, si la historia podrá ir dominando a la naturaleza, sino si la historia podrá irse dominando a sí misma. La historia tiene, en consecuencia, ante sí el problema del final de la historia, de un modo que nunca antes lo había tenido; lo que en otros tiempos fue una cuestión más o menos teológica, hoy es cuestión que está en el más real de los terrenos históricos, y lo que pudo ser cuestión de un pueblo o de un grupo de pueblos, es hoy cuestión de la humanidad entera (Ellacuría 1991, 371).

En este sentido, Ellacuría llama la atención al afirmar que la historia ha entrado hace poco en una nueva época caracterizada tanto por su unidad universal históricamente actualizada como real, como por la posibilidad de igual manera históricamente real de tener que contar con su propio final que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo. La historia se va adueñando de sí misma aunque sea necesario precisar qué tipo de autodominación es ésta. La posibilidad históricamente real de finalizar la historia no es una posibilidad teórica.

⁶⁷ Traducción propia del inglés original: "What I am for is an economy embedded in society, to use Polanyi's metaphor, and a society self-conscious of its embeddedness in the biosphere. Whether this is achievable, given the priority accorded to shortterm interests in politics, is another question; but it sets a goal".

Posibilidad que, además, dibuja el ámbito inmenso de lo que hoy puede hacer la humanidad: cuando se dice que hoy hay posibilidades reales para acabar con el hambre en el mundo, con el analfabetismo, con la injusta distribución internacional de la riqueza, etc., no es raro que se ponga como condición para ello desviar los presupuestos armamentistas a presupuestos desarrollistas. Todo lo utópico que pueda considerarse ese planteamiento, dada la actual ordenación económica, apunta, sin embargo, a la relación entre la posibilidad de finalizar la historia y la posibilidad de reconducirla hacia metas más humanas. La posibilidad de finalizar la historia podría convertirse así en la posibilidad para entrar en otra etapa histórica (Ellacuría 1991, 372).

Es esa apertura a las diferentes posibilidades que ofrece la historia donde consideramos útiles las reflexiones emanadas por la EPI sobre lo que algunos de ellos denominan cambio ontológico, que en realidad constituye una exploración sobre los cambios de *edad* histórica en términos ellacurianos o de *estructura* histórica en términos gramscianos o más precisamente coxianos.

Así y como ya hemos adelantado, para Cox este cambio es aparente en todos los aspectos principales de la economía política mundial: en la perspectiva de un orden político post-Wesfaliano, en la reestructuración de la sociedad global y las reacciones a las consecuencias de la globalización económica, en la intervención de la biosfera en la política mundial, y en las implicaciones de un orden mundial multicultural post-hegemónico (Cox 1995, 36-45). Es post-wesfaliano en la medida en que el sistema internacional no puede seguir siendo concebido sólo en términos de sistema interestatal. El incremento del número de Estados podría considerarse un indicador, pero no en la medida cuantitativa de dicho crecimiento que, como dicen los neorrealistas no evita que el poder efectivo siga en manos de los Estados más poderosos, sino que ha de tenerse en cuenta el progresivo poder de los Estados menos poderosos en la medida en que quieren alterar erigiéndoles límites como normas anticoloniales, anti intervencionistas, y están de un modo general a favor de la redistribución de los recursos globales. Además, la forma tradicional del Estado wesfaliano es el territorio, figura que explica cada vez menos la importancia del poder frente al poder no-territorializado, que proporciona un

mayor alcance para la organización de las acciones sociales y económicas de actores de la sociedad civil que se ven progresivamente transnacionalizadas. Cox encuentra en el ecologismo, el feminismo y el pacifismo esta creciente articulación (Cox 1992b, 154-155).

Los centros de poder económico emergentes son diferentes de los bloques económicos territoriales de los años 1930. Ellos no son concebidos como autárquicos, orientados hacia el interior ni aislados del resto del mundo. Más bien son concentraciones de poder económico, más fácilmente identificables con ciudades que con Estados, que usan el apalancamiento político de los Estados para competir más eficazmente por su cuota de mercado mundial. Son, en palabras de Susan Strange, “imperios no territoriales”, solapados geográficamente, que acumulan poder de decisión, poder de elección, en unos pocos centros extrayendo recursos de sus redes globales (Cox 1995, 38).⁶⁸

Por lo tanto, es preciso atender a las luchas de las fuerzas sociales tal y como se están configurando en la globalización económica, porque pueden ser un factor subyacente en la constitución de futuras autoridades políticas y el futuro orden mundial. Asumiendo, tal y como se dijo *ut supra*, el “doble movimiento” de Polanyi como un proceso dialéctico observado en el capitalismo de finales del s. XIX y principios del s. XX,

[...] debemos buscar las fuentes de la oposición a los efectos de la globalización económica, y la posible emergencia de una fuerza compensatoria más coherente y una teoría alternativa de la organización social y económica. La teoría crecerá tanto siendo un producto de la lucha como siendo una ayuda en lucha. Derivará desde una reflexión sobre la

⁶⁸ Traducción propia del inglés original: “The emerging economic centres of power are unlike the territorial economic blocs of the 1930s. They are not conceived as autarkic, inward directed and isolated from the rest of the world. Rather they are concentrations of economic power, more readily identified with cities than with states, that use the political leverage of states to compete more effectively for world markets shares. These are, in Susan Strange’s words, ‘non territorial empires’ overlapping geographically, accumulating power of decision, power of choice, in a few centres by drawing resources from their global networks”.

*experiencia acumulada, y organizará la comprensión de la experiencia en nuevas ontologías y nuevas estrategias (Cox 1995, 40).*⁶⁹

Sin embargo, es importante en la caracterización de este contra-movimiento global, en que Cox fundamenta la posibilidad de un nuevo mundo “Post-Globalización”, apreciar que se ha producido un fenómeno de fragmentación sobre el que cabe extraer algunas consecuencias producidas por el trabajo en distintos grupos separados por localización, etnicidad y género. Ya que es un resultado de las nuevas organizaciones de la producción, que tienen un núcleo más pequeño de empleados permanentes y un mayor número de empleos periféricos cuya relación con la red de producción es más precaria. Una conclusión obvia, señalada por Cox, es el debilitamiento de la cohesión y el poder de los movimientos sindicales. Una segunda consecuencia ha sido la marginalización de una gran parte de la población mundial que no está efectivamente integrada en la economía global. El vínculo entre producción y trabajo se ha roto en la reestructuración de la producción. La escisión entre los países integrados y los superfluos en el Tercer Mundo es ilustrada cuando las tierras más fértiles son dedicadas a los cultivos para la exportación, mientras la desertificación y la hambruna ataca la subsistencia de los campesinos, quienes por cierto en la mayoría de los casos son mujeres. Las relaciones de poder creadas por la economía global son muy claras, y las mujeres campesinas están cerca del fondo de la escala. La tercera consecuencia, resultado lógico de la anterior, es la emigración en masa del Sur al Norte y del Este al Oeste. Difícil de dimensionar con datos fiables pero resulta muy significativo este proceso del que ya da cuenta Cox hace dos decenios y que sin embargo sigue incrementándose su actualidad y su capacidad para incorporarse en las agendas políticas como muestran los sucesos de 2015 en la Unión Europea ante la presión migratoria a través del mediterráneo y a lo largo y ancho de sus antiguas fronteras interestatales. Fenómeno coincidente con la tasa de incremento de la percepción de amenaza en los países receptores ricos cuando sufren recesiones económicas (Cox 1995, 40-41).

⁶⁹ Traducción propia del inglés original: “[...] to look for the sources of opposition to the effects of economic globalization, and the possible emergence of a more coherent countervailing force and an alternative theory of social and economic organization. Theory will grow both as a by-product of struggle and as an aid in struggle. It will derive from reflection upon accumulating experience, and will organize the understanding of experience in new ontologies and new strategies”.

No obstante, no sólo cabe explorar un tipo de orden distinto al inter-estatal desde el punto de vista de la residencia y el carácter del poder que se transnacionaliza, y distinto también del que trata de visibilizar los conflictos generados por las tendencias en materia de economía política de lo que denominamos globalización. En el esquema de las estructuras históricas de Cox que analizamos *ut supra*, junto a las instituciones y las capacidades materiales, debemos ubicar adecuadamente las ideas. Para lo cual Cox propone una visión reformulada del término “hegemonía” gramsciano, pero no aplicado a las relaciones internacionales ni a las instituciones, sino que influye en sus perspectivas sobre el poder y el cambio estructural, alejándose con ello de poder ser considerado como un mero actualizador de las ideas de Gramsci (Leysens 2008, 50). El análisis que Cox hace de los principales asuntos internacionales en relación a la configuración del poder internacional durante los años noventa, parte de una consideración sobre dos posibles hegemonías. Una sostenida por la globalización económica y sobre la hegemonización de culturas promovidas por los medios de comunicación de masas predominantes, que es la que parece estar configurándose con ventaja, debido a que su expansión está protegida por una concentración unitaria de poder político y militar. La alternativa es un mundo más plural, en la que diferentes grupos de países persiguen diferentes caminos de organización social y económica, que se refleja y se sostiene en sus diferentes patrones culturales. La primera definiría la civilización en singular, la otra permitiría la coexistencia de civilizaciones en plural (Cox y Schechter 2002, 72). Sin embargo, la preponderancia de un modelo como el *American way of life* nunca ha sido tan poderosa como ahora a pesar de que el poder económico de EEUU haya experimentado cierto declive. Ese modelo constituye un objeto universal de emulación y un modelo de consumo universalizado. Es, según afirma Cox, un entendimiento intersubjetivo del mundo que excluye a todos los demás y aparece como universal. Lo que constituye un serio obstáculo para repensar las prácticas sociales de forma que sean más compatibles con la biosfera o con otras culturas en forma de coexistencia plural. Los desafíos actuales al predominio del modelo cultural norteamericano son mediante la afirmación de otras identidades culturales, de los cuáles el más explícito hoy es el Islam, pero otras culturas también afirman visiones del mundo alternativas. En la visión hegemónica siempre una cultura predominante ha sido sustituida por otra que surgió de una cultura nacional o de una tradición de civilización. Por eso, Cox advierte que un mundo post-hegemónico no debería constituirse sobre el alcance global de una forma particular de globalización, sino que debería contener una

pluralidad de visiones sobre el orden mundial. Para lo que sería necesario ir más allá de una posición de puro relativismo y conseguir una especie de *supraintersubjetividad* que proveería un puente entre las diferentes y separadas subjetividades de las diferentes coexistentes civilizaciones. Estas civilizaciones no son fijas ni inmutables, sino que evolucionan dialécticamente como cualquier otra estructura histórica. El cambio puede proceder tanto de las contradicciones internas, como del préstamo y reacciones a prácticas de otras culturas en un mundo cada vez más tupido. Las adaptaciones selectivas más que la homogeneización caracterizarían el cambio en un pluralismo post-hegemónico (Cox 1995, 43-44).

Otra forma de interpretar y analizar las tensiones dialécticas que encontramos en las características de la globalización ha sido mediante el análisis de los polos de la contradicción atendiendo a sus dinámicas integradora y fragmentadora que configuran un mundo turbulento plagado de polos que tensionan su realidad y exige un análisis de la complejidad (Rosenau 1990). Para referirse a ello, Rosenau propuso el término “framegración” (*framegration*) como forma de señalar que la época que emerge no es simplemente de globalización, sino más bien de complejidades basadas en la interacción inextricable de ambas tendencias, de forma que estaríamos ante una época de framegración, que al fin y al cabo puede ser observada a través de las tensiones entre otros polos en función del punto de partida de la investigación como la de “caos — colapso— y orden —coherencia—” (*Chaord*), la de globalización y localización (*glocalization*), o entre fenómenos regionales y locales (*regcal*) (J. Rosenau 2000, 2). Según analiza Rosenau, las modernas tecnologías han intensificado las presiones en ambas direcciones, la de globalización y la de localización, promoviendo dinámicas de centralización y descentralización que están simultáneamente reforzando y compensando tendencias tanto hacia coherencia de larga-escala como de estrecho individualismo. Lo que evidencia más que nunca antes que todos compartimos un mismo destino y por otro lado no menos conmovedoramente que todas las personas tienen un ser separado. Esta constatación enmarca el pensamiento, estimula y subyace a la acción, y proporciona significado a la aspiración. Esta idea es fuente de reflexiones de donde las tendencias de centralización y descentralización en el mundo son vistas: hacia instituciones globales y regionales, y por otro lado hacia la comunidad, el hogar o los intereses individuales (Rosenau 1997, 57). Tal vez, atendiendo a la particularidad de las fuerzas históricas que hemos denominado con Ellacuría como personales, y que se

caracterizan por ser históricas en tanto que sufren una despersonalización, podría permitírnos alcanzar algún marco de comprensión de las aparentes tensiones que observa Rosenau no tanto como contradictorias sino como respectividades propias del ser humano en su relación consigo mismo, con los otros y con el resto de cosas. En realidad, algo así parece estar pensando Rosenau cuando, explorando las relaciones macro-micro, afirma que una vez que uno empieza a permitir procesos sutiles de propagación global que mienten bajo la superficie de las interacciones observables inmediatamente, comienza a intrigarse respecto de si la difusión introvertida, los procesos locales también surgen de las mismas raíces. ¿Hay por ejemplo conexiones causales entre la fragmentación de la antigua URSS en repúblicas separadas y el posterior deterioro de algunas de las repúblicas en subgrupos buscando extender los procesos de separatismo en jurisdicciones autónomas adicionales? ¿Ha surgido el desmembramiento de la antigua Yugoslavia en sistemas combatientes de las mismas fuerzas que han transgredido las fronteras nacionales comúnmente? En definitiva se trata de promover un cambio analítico que nos pueda proporcionar

ideas sobre la paradoja profunda donde las dinámicas globalizadoras macro están promoviendo micro impulsos de resistencia a la globalización y de este modo propagan los procesos de localización (Rosenau 1997, 60).

Rosenau sugiere que investigar qué sucede en dinámicas micro nivel son centrales tanto en el día a día como en el largo plazo de lo que sucede en los asuntos mundiales, contra la premisa del enfoque tradicional del multilateralismo que se centran en Estados, organizaciones internacionales, corporaciones transnacionales y tal vez en algunos grupos domésticos, todos ellos condicionando completamente lo que sucede en los niveles micro haciendo que las investigaciones sobre las dinámicas micro sean superfluas. Se trata de dejar de considerar que las élites ricas y poderosas controlan la información mediante las tecnologías de la comunicación para configurar los términos del discurso público, o sea las premisas intersubjetivas de lo que es posible pensar y expresar y lo que queda excluido del pensamiento. Al contrario, su propuesta es tomar nota de aquellos puntos en los asuntos mundiales en los que las dinámicas de globalización y localización convergen, chocan o de otra manera son reconciliadas. Y trazar así las coordenadas de un mapa con las interacciones de los fenómenos micro y macro. Con ello descubre algunas de las más profundas tensiones en el trabajo sobre

políticas mundiales. Las redes de relaciones causales que subyacen al curso de los eventos en los ámbitos económico, político y social son apenas esbozadas y deben ser vistas como una agenda de investigación para el futuro, pero ofrece al menos una respuesta tentativa a las cuestiones sobre si los macro desarrollos de los años recientes derivan de fuentes micro comunes. La respuesta parece ser positiva. El dinamismo de choque de las fuerzas de globalización y localización no parece estar confinado a un país o región del mundo. Las reconceptualizaciones del territorio, de la transnacionalización de las economías, las actividades de los movimientos sociales, el advenimiento de los valores postmateriales y la omnipresencia de las crisis de autoridad —todas sostenidas por la explosión de las tecnologías de la comunicación y el transporte— son de alcance global. (Rosenau 1997, 77).

Rosenau por lo tanto considera tres dimensiones “micro” en las que se aprecian cambios y que deben ser analizadas. En primer lugar la denominada *skill revolution* refiriéndose con ello a la aparición de personas adultas mejor preparadas para participar en acciones colectivas con las que cuestionan los marcos de pensamiento de las élites. Y ve en la creciente desconfianza política un indicador obvio de este proceso de empoderamiento. En segundo lugar, Rosenau llama la atención sobre lo que parece ser un consenso universal aun sin base teórica suficiente, refiriéndose al generalizado tránsito de regímenes autoritarios hacia sistemas de soberanía democrática. Y en tercer lugar, hay que apreciar cambios en las nociones respecto de la naturaleza, el alcance y la importancia del territorio. En el primero de los extremos podemos encontrar los que aún consideran el Estado como referencia territorial fuerte (nacionalismo), mientras que otros han extendido el alcance más allá (transnacionalismo) y pone de ejemplo a pilotos, programadores, banqueros, ecologistas, etc... (Rosenau 1997). Estas tres dimensiones micro que Rosenau propone para el análisis constituyen, a nuestro juicio, tres dinámicas de enorme interés cuyo análisis pueden contribuir a desvelar ciertos dinamismos de la realidad histórica. El progresivo empoderamiento —en términos de habilidades y destrezas para la creación de praxis históricas desde un enfoque crítico—, la aspiración de libertades democráticamente legitimadas, y una revisión respecto de la vinculación identitaria y política con el territorio pueden perfectamente constituir un punto de partida para el análisis de los dinamismos propios del momento estructural de la socialidad de los seres humanos a escala mundial. La sociedad mundial se explicaría así a partir de un sistema de obturación/posibilitación respecto de las capacidades

adquiridas o adquiribles para actuar conforme la aspiración de libertades democráticas —¿no es esta vinculación de empoderamiento y libertades la base del concepto de *capabilities* que a su vez funda las teorías del desarrollo humano como proceso multidimensional y dinámico?—, junto a una nueva relación con la naturaleza y el territorio.

Aunque hay preocupaciones materiales comunes que sostienen estas bases comunes para un nuevo orden mundial, tales como la sostenibilidad ecológica, la seguridad física en el manejo de los conflictos, la mayor equidad social y la mayor difusión del poder entre gentes, clases sociales y géneros; tanto en Cox con los “significados intersubjetivos”, como Rosenau con las “comunidades imaginarias”, ambos autores apuestan por un método de carácter más hermenéutico que positivista para la investigación sobre la dialéctica de la globalización y en definitiva sobre las dinámicas históricas. Ambas como realidades observables y nacientes que pueden ser contendientes formidables para el cambio y fuentes de poder en los años venideros, para desafiar la articulación conformada por los Estados nación, la separación analítica de la economía de la realidad social y en último término, por el conjunto de tendencias que describen el proceso de homogeneización globalizadora a partir de ambas cuestiones. Pero es preciso llamar la atención sobre la idea de que un conjunto de significados intersubjetivos que constituyen el mundo para comunidades históricas particulares —imaginarias aún, o ya actualizadas históricamente— nunca es fijo ni rígido. Hay una dialéctica de la intersubjetividad, como observa Cox en el ejemplo de los primeros nativos canadienses, que de la reclamación de la autodeterminación, incorporan la crítica a las mujeres indias por riesgos de machismo en la nueva institución y alcanzan una síntesis mediante la respuesta de las mujeres indias defendiendo la equidad pero en el marco de la nueva institución.

En este sentido, tal y como hemos venido afirmando, los significados intersubjetivos también son creaciones de la historia (son realidad histórica) y dado su carácter de apertura estructural, no están cerradas las posibilidades de la historia. La búsqueda de una base común guía la creación de elementos de una supra intersubjetividad que puede vincular las diversas, existentes y suprimidas, intersubjetividades sin invalidar o eliminar ninguna de ellas. En este marco deberíamos situar la ambición de Cox de indagar en el problema de los medios para la coexistencia entre civilizaciones y culturas

con ideas diferentes sobre la naturaleza del mundo real, diferentes valores y diferentes concepciones de la “vida buena”. En su opinión, sólo es posible mediante el mutuo reconocimiento de la integridad y la igualdad de los diferentes sistemas de valores. Pero se prevé el pluralismo como dinámico, de forma que se puedan evitar las representaciones de culturas o civilizaciones en términos monolíticos. Todas se han generado en competencia, a veces en conflicto. De las tensiones puede surgir la creatividad y la adaptación para los cambios. También evolucionan como reacción a desafíos de otras civilizaciones, internalizando aspectos de otras, redefiniendo su tradición al enfrentar nuevas circunstancias. Desde una perspectiva global es preciso distinguir entre las diferentes tradiciones aquellos valores que pueden servir de base para la coexistencia. Un mundo post-hegemónico derivará sus universales en una búsqueda por la base común entre las tradiciones constituidas. A diferencia del orden hegemónico que lo hacía desde la sociedad dominante (Cox 1997, xxiv-xxv). En esas tradiciones constituidas que Ellacuría denomina tradición tradente como momento estructural de la historia, es en la que pueden explicitarse los sistemas de posibilidades y la creación de capacidades que configuran la marcha histórica. Distintos estos momentos estructurales de la historia de la aseveración de Cox sobre la necesidad de incorporar un carácter normativo en el análisis de la evolución de las diferentes civilizaciones que sirva para contribuir a la búsqueda de valores útiles como base para la *supra-inter subjetividad* sugerida como nueva estructura histórica. No se trata de despreciar esa hipotética indagación sobre un conjunto de valores éticos en clave transcendental, sino de hacer caer en la cuenta de que en la aproximación filosófica, en tanto que praxeológica, a la realidad histórica, la componente social de la historia tiene un carácter estructural en el que la ideología, las ideas, o los significados intersubjetivos tienen indudablemente un papel en su conformación como estructura. Igual que la componente personal, aunque en despersonalización para configurar estructuralmente la historia. Ya lo vimos en capítulos anteriores. Como vimos que la praxis histórica en el sentido que le hemos dado, constituye entre sus momentos también el momento valorativo o ético. Así es la filosofía concebida como teoría y praxis, nada que ver con la habitual concepción acerca de la misma como especulativa, racionalista o exclusivamente teórica. Desde otros postulados y otras preocupaciones, Devetak nos dice, citando a Fiona Robinson, que la ética no debería ser concebida como separada de las teorías y las prácticas en las relaciones internacionales, sino al contrario, debería ser vista como arraigada o incrustada en ellas. Por lo tanto, continúa, esto significa que las

teorías deben acoplarse críticamente, tal y como Hegel propuso al hablar de *crítica inmanente*, con las asunciones normativas que estructuran nuestros juicios éticos en un esfuerzo por generar un ajuste coherente entre los modos de pensamiento y la organización política, en lugar de buscar soporte en una serie abstracta de principios éticos (Devetak 2005, 144). Se trata de asumir el reclamo que de alguna forma compartían Marx y Polanyi, cuando apelaban a focalizar sus estudios en las prácticas más que en los valores, aunque consideramos eso sí, que en las prácticas están contenidos los juicios valorativos. También Halliday sugiere para reorientar la disciplina cuatro cuestiones que vienen al caso de nuestro análisis, puesto que además de ser una teoría substantiva en el sentido de ser capaz de analizar procesos históricos, contar con mayor relación entre la filosofía y las ciencias sociales como hemos tratado de hacer y comprometerse con la historia y su estudio crítico, sugiere por último reforzar los aspectos éticos del análisis, pero provistos de su dimensión histórica (Halliday 2006, 23-24).

Aquí parece conveniente y supongo que suficiente aclarar que la crítica inmanente, en nuestro caso, no se refiere tanto a su concepción habitual de negación de una realidad transcendental, que hemos establecido tan cercana y lo mismo que la realidad talitativa, pero en tanto que real, sino que pretende llamar la atención de que la componente ética de la historia debe hallarse y explorarse en la misma configuración de las estructuras históricas, y no a partir de bases normativas abstractas y separadas en su configuración del plano real. Al fin y al cabo, ya asumimos con González en el capítulo precedente, que la praxeología transcendental, en lo que tiene de diálogo crítico entre la realidad intramundana zubiriana y las teorías sociológicas, bien pudiera servir como contribución a la fundamentación de una ética universal. Cuestión que por otra parte exigiría otro trabajo de investigación diferente de las meras referencias que pudiéramos hacer, siempre de manera aproximada y justificada por nuestro objeto de investigación.

Hacia una síntesis de la revisión crítica de las premisas en las teorías de las RRII

En esta segunda parte de la investigación hemos partido de una breve reseña de los grandes debates que se han producido en la disciplina de las RRII; especialmente a partir de que dichos debates se han cuestionado los postulados ontológicos y epistemológicos de la disciplina. La relación de esta disciplina con las sucesivas revoluciones científicas que han sufrido la epistemología y la teoría de las ciencias sociales durante el siglo pasado ha estado cargada de confusiones, imprecisiones y generalizaciones, aunque es preciso señalar que, en los últimos decenios, especialmente se han abordado críticamente y como preocupación explícita las premisas ontológicas y epistemológicas, especialmente a partir de que la disciplina trata de asumir la crítica postpositivista. En este sentido, la orientación de nuestra revisión crítica se centra más en un análisis de presupuestos al estilo de la filosofía primera que a realizar una cartografía o clasificación de los diferentes paradigmas. Como hemos establecido en capítulos anteriores, el propósito de esta revisión es considerar críticamente aquellas premisas teóricas que mejor pueden hablarnos tanto de la realidad del sistema internacional como estructura dinámica, como de la posibilidad de abordar su análisis desde la pura facticidad de las acciones sociales. Para ello, tal vez atrevidamente, denominamos nuestra revisión como *respectivista*, con la única motivación de matizar que, asumiendo el perspectivismo de cualquier intento de conocimiento científico, no por ello asumimos subjetivismo de ninguna clase, sino que al contrario, el abordaje parte de la superación entre sujeto y objeto, considera a ambos en respectividad constitutiva de la misma realidad. Dicho de otra forma, tratamos de asumir una actitud *reflectivista*, pero en ningún caso debe confundirse con pretensiones de adoptar o generar un paradigma *reflectivista* o *crítico*. Los límites de nuestra investigación lo impiden, cuando ya hemos afirmado que aspira a realizar una contribución a la aproximación asintótica a la realidad que caracteriza una tarea científica cuando asume el dinamismo histórico constitutivo de la realidad misma. Los instrumentales son, en consecuencia, las actitudes reflexiva, crítica y pluralista de nuestro pensamiento que, por otra parte, encontramos bien fundamentadas en muchos aspectos en la división entre teoría crítica y teoría tradicional originada por la Escuela de Frankfurt, y particularmente en el desarrollo de esa teorización crítica que realiza Robert W. Cox tomando como objeto el orden mundial.

Del pensamiento de Cox destacamos no sólo su crítica al realismo y al positivismo sino también su propuesta de estructuración de la realidad social e internacional a partir de las capacidades materiales, las instituciones y las ideas. Deteniéndonos en estas últimas, dado el carácter aún epistemológico de nuestra indagación, observamos cómo a los *significados intersubjetivos* les atribuye una forma de realidad, diferenciable pero real en tanto que sirve como guía de nuestras acciones que así las reproducen. Esta perspectiva nos proporciona un importante punto de partida para la estructuración social aunque, en el caso de Cox, observamos cómo su indagación sobre dichas ideas no se aborda desde una perspectiva ontológica de primordialidad y en ese sentido extralingüística y fundamentada en las mismas acciones humanas, sino que asumirá su ubicación en el reino del lenguaje.

Antes bien hemos realizado un amplio recorrido por la consideración de estructura que en la tradición realista marca su evolución hasta el llamado neorrealismo. En la revisión crítica de los postulados neorrealistas asumimos tanto algunos planteamientos realizados desde el neoliberalismo institucional como desde el enfoque crítico que desarrolla la tradición neomarxista y neogramsciana, particularmente el trabajo de Robert Cox. Con ello no sólo reconocemos el acierto de considerar la noción de estructura como un sistema, sino que alertamos de que éste no puede ser considerado como un momento posterior a la existencia previa de sus miembros o notas esenciales, a riesgo de desconsiderar su carácter constitutivo. Además, recogemos las dificultades de dicho enfoque, tanto desde el punto de vista de los presupuestos epistemológicos — eminentemente positivistas— que contiene, como desde el escaso potencial explicativo que presenta para comprender los cambios en perspectiva histórica, marcados por diferenciables estructuras en lo que a sus dinámicas y composición se refiere. En realidad, la centralidad de los actores en el discurso neorrealista impide una verdadera aproximación al sistema internacional atendiendo a las fuerzas que lo constituyen con las pretensiones de transcendentalidad, es decir, de primordialidad tanto universal como histórica con que abordamos nuestro análisis sobre la sociedad mundial. Esta es, precisamente, la diferencia entre un enfoque estructuralista y uno estructural dinámico como el que hemos observado, primordial para la comprensión de la realidad. Realidad en la que la codeterminación de las acciones humanas con las cosas reales debe ser la fuente de explicación, para lo que hemos afirmado de forma precisa que tanto las

estructuras son resultado de las acciones humanas como que éstas son constreñidas por aquéllas. Esta consideración, podríamos decir que simultánea desde el punto de vista cronológico, de la estructura y sus dinámicas responde a la pregunta fundamental que da lugar al materialismo histórico, de cuya tradición recogemos la interpretación coxiana en primer término y en su explícito propósito de configurar un *nuevo realismo* para la comprensión y el estudio del orden mundial. Así y a partir de la configuración básica de los elementos estructurales de la historia según Cox, realizamos una revisión detenida sobre cuáles son las diferencias entre fuerzas y dinanismos de la historia a partir de la reflexión filosófica de Ellacuría, con el propósito de apuntalar algunas reflexiones de Cox y matizar algún aspecto de su propuesta teórica.

Con Ellacuría establecemos que los momentos estructurales de la historia son cinco, a saber: lo natural, lo producido por el ser humano que se ha mantenido, el sistema de relaciones entre los seres humanos, el sistema de interpretación y de valoración, y el elemento personal en tanto que configurador de la historia, es decir, en tanto que praxis histórica. A estos momentos estructurales de la historia se refieren el elenco de fuerzas históricas que, a diferencia de las fuerzas de la historia, contribuyen al proceso de capacitación creativa y posibilitación que constituye la historia. Así las fuerzas naturales, biológicas o psíquicas no contribuyen en sí mismas a la historia en tanto que sistema de posibilitación aunque constituyen la irremediable base natural y material de la historia. Al contrario, las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son fuerzas históricas en tanto que sólo pueden entenderse adecuadamente bajo su condición capacitacional y posibilitante. La historia no se comprenderá de forma determinista o mecanicista producto de unas fuerzas históricas al incorporar la dimensión personal de la praxis, por lo que nuestra concepción de la historia no persigue una adecuada jerarquización o descripción de la complejidad interrelacional de las fuerzas históricas para explicar aquélla como una ejecución natural a partir de las mismas, sino que, incorporando la dimensión personal de la praxis, se nos desvela la historia como un proceso de invención optativa. En este sentido, nos sentimos apelados por la propuesta de Cox sobre la construcción de nuevas ontologías para alcanzar una comprensión adecuada de las estructuras históricas configuradas por un complejo de fuerzas históricas. Complejo que, al describirlo, muestra su eclecticismo al asumir tradiciones tanto del materialismo histórico como del pensamiento gramsciano centrado en la particular y especial relación entre la base material representable en las relaciones

sociales y las fuerzas de producción, y los significados intersubjetivos, tal y como hemos dicho con pretensión de realidad. Añadimos la advertencia de incorporar tanto el carácter real y constitutivo de dichas ideas construidas por la acción humana, tanto en su momento social como personal, como el carácter de poderosidad de la realidad histórica. Ambas incorporan una comprensión del conocimiento en sentido amplio y de las ideas intersubjetivas en particular ancladas en la facticidad de la praxis histórica y, por lo tanto, tan ontológicamente constitutivas de las estructuras históricas como el resto de fuerzas históricas, sean éstas económicas o políticas. Así, con el fundamento que nos proporciona la filosofía de la Realidad Histórica, pensamos que ampliamos el potencial explicativo y nos alejamos de cierto relativismo ontológico asumido en algunas explicaciones de Cox, para abordar sin ambigüedades un análisis de la organización estructural de la historia y sus dinanismos principales.

Para ello hemos comenzado por hacer una revisión crítica de dos de los conceptos más importantes en el pensamiento de Karl Polanyi: el de *arraigo* (*embeddedness*) y el de *doble movimiento*. Aclarando primero lo que parece ser una interpretación ligera y algo simplista de su pensamiento en varios autores de la EPI, al identificar el segundo movimiento de reacción como mecanismos de protección social. Con ello, se alejan del potencial explicativo del concepto de arraigo que nos sitúa ante una descripción — aunque sea desde postulados institucionalistas —, de una suerte de codeterminación entre comportamientos económicos y patrones sociales, tal y como interpretamos que constituye el núcleo del pensamiento de Polanyi. A diferencia de la interpretación muy extendida de la idea del doble movimiento que hemos denominado dialéctica. También él intuye la contradicción entre la descripción de las acciones sociales y los comportamientos individuales, no logrando superarla aunque la describe descarnadamente cuando afirma que la contradicción fundamental no se da entre dos concepciones del individuo como sujeto principal configurador de la historia en el marco liberal y como mera fuerza de trabajo en análisis estructuralistas marxistas. Él, en cambio, aprecia que la contradicción real se da entre el mecanismo de mercado autorregulado y la democracia. Una contradicción que para él no sirve tanto para fundar una hipótesis explicativa de la estructura social como para considerar que su resolución es estructuralmente imposible. En el esfuerzo contrario entendemos que se inscribe el pensamiento y las propuestas de Susan Strange al tratar de constituir un marco explicativo del poder estructural que permita desarrollar una explicación del tipo de

integración entre las fuerzas económicas y las fuerzas políticas que dan lugar a lo que venimos denominando con Cox estructuras históricas.

Enmarcamos la reflexión sobre el poder estructural en la poderosidad de la realidad histórica apreciando con ello los esfuerzos de Strange por configurar una hipótesis explicativa sobre las fuerzas, fuentes del poder en su denominación, que configuran el sistema internacional. Su consideración de las estructuras como tales no parece responder a ningún rigor ontológico sino al empeño por reaccionar críticamente a una disciplina anquilosada en las relaciones de poder entre los Estados. Con ello, apreciamos cómo la comprensión del poder estructural a través del análisis de las estructuras primarias y secundarias que propone Strange nos proporciona una suerte de clave heurística que se mostrará muy útil para nuestro posterior análisis del sistema internacional en tiempo de globalización. Aunque hemos señalado la necesidad de revisar críticamente el carácter secundario de la denominada estructura de bienestar, al tiempo que recogemos las sugerencias de ampliar y profundizar el análisis de la denominada estructura del conocimiento. La diferente consideración que Strange le va proporcionando a ésta a lo largo de la evolución de su pensamiento adolece, sin embargo, de un análisis detenido y complementado con literatura específica. En nuestro caso, esta cuestión es clave, en la medida en que la propuesta de Strange nos interesa también, como decíamos *ut supra*, como un intento de aproximación a los momentos estructurales de la historia y a las fuerzas históricas referidas a éstos. Por otro lado, consideramos que Strange no considera apenas las estructuras históricas como sistemas de posibilitación, debido probablemente a que su análisis y su esfuerzo se refiere fundamentalmente a revelar las dinámicas del poder estructural, sin considerar como otros autores aquí analizados tampoco lo han hecho, la dimensión personal entre los momentos estructurales.

Por último hemos realizado una aproximación primera a la estructura histórica del sistema internacional en tanto que sistema de posibilitación de transformaciones estructurales, a través de las propuestas con que diversos autores de la EPI consideran precisamente la existencia de movimiento contra hegemónicos en los que apreciar dichas posibilidades. Exploramos su relación con la concepción del final de la historia y venimos a convenir contra ella el carácter no sólo dinámico sino abierto de la misma, limitando con ello dicho final precisamente al foco sobre el que pretendemos

comprender la misma, el de las acciones humanas. Con ello situamos la problemática del final de la historia en el terreno de la realidad histórica en cuanto que posibilidad, y en consecuencia cuestión de toda la humanidad. Dicha posibilidad que ofrece la realidad histórica como unidad universal es precisamente la que podría convertirse en la posibilidad no de autodestrucción, sino de entrar en otra etapa histórica. Consideramos, por lo tanto, varias interpretaciones de las principales tensiones, dialécticas o no, que se aprecian en el actual sistema internacional. Y consideraremos en posteriores análisis aquéllas que nos den razón en función de su carácter de co-determinación de la estructura histórica y de las dinámicas con que dicha realidad viene siendo. Atendiendo como ya se dijo a la praxis histórica y a la configuración estructural de la realidad histórica de la que forma parte, más que a la construcción o al establecimiento de bases normativas que nos puedan alejar del carácter primordial con el que tratamos de guiar nuestro análisis crítico.

TERCERA PARTE

Capítulo 7: Bases de una nueva teoría crítica para las RRII

Relevancia del pensamiento de Zubiri para la teoría de las RRII

Antonio González es quien hace casi dos décadas desarrolla en su tesis doctoral los primeros diálogos del pensamiento de Zubiri con las teorías de la sociedad, mostrando la relevancia de este autor para los retos que plantea a las teorías sociológicas una sociedad progresiva y evidentemente en fase de *mundialización*. Teorías que en ese momento disponen de un instrumental conceptual insuficiente para enfrentar ese reto, como muestran las sucesivas crisis teóricas que sufre la disciplina en las últimas décadas del siglo XX. De igual forma, en el ámbito de las teorías de Relaciones Internacionales, se produce una sacudida revolucionaria a partir de la década de los años noventa del siglo pasado, con la crítica a los postulados ontológicos, epistemológicos, axiológicos y metodológicos dominantes aún entonces en los estudios de las Relaciones Internacionales. En este contexto de *modernización reflexiva* (Beck, Lash, y Giddens 1997), que apunta a un mundo basado en un orden postradicional de dimensiones cosmopolitas, como afirma Giddens, es en el que los pensamientos de Zubiri y Ellacuría pueden contribuir a una más adecuada comprensión de la sociedad internacional, actualizada históricamente ahora como sociedad mundial. La explicación de la socialidad humana como un momento estructural y dinámico, fundamentado en la consideración de la realidad intramundana como estructural y dinámica, y por lo tanto histórica, nos proporciona una suerte de propedéutica de las RRII, es decir, una fundamentación crítica de la teoría de las RRII, tal y como González, pensando en las teorías sociales, consideró que su ejercicio podría constituir una *protosociología* (A. González 1994, 201). La caracterización de la sociedad como estructura de la realidad en común, explicada a partir de los dinamismos propios de la realidad nos proporciona un punto de partida adecuado para comprender la sociedad mundial. No como idea, sino como la única sociedad real. Independientemente de que podamos estar en la etapa histórica en que esta única sociedad real esté actualizándose históricamente como sociedad mundial. Lo cual sólo indicaría cierta oportunidad o pertinencia de este trabajo, pero nada más desde el punto de vista de la fundamentación teórica que el mismo pretende.

El diálogo entre la filosofía zubiriana y las teorías de las RRII que hemos desarrollado en esta tesis pone de manifiesto la estrecha relación de su pensamiento con las cuestiones principales que han protagonizado los debates en la disciplina de las RRII. No obstante, aunque hemos tratado de evitar el enfoque *escolástico* que a menudo guían los debates en la disciplina cabe, aunque sea brevemente y a modo de justificación, cómo la filosofía zubiriana puede ser útil y de gran actualidad para las preocupaciones que muestran hoy día dichos debates. En el desarrollo del pensamiento filosófico del español, podemos hallar respuestas tanto al debate principal entre las escuelas *realista* y *liberal* y sus actualizaciones, como al posterior desplazamiento del debate motivado por el acercamiento de ambas posturas y la aparición del constructivismo y del reflectivismo. Los siguientes epígrafes tratan de recoger esencialmente la aportación zubiriana a estos debates, eso sí, desde fuera de la disciplina que nunca fue objeto de su atención ni de su conocimiento. Ambos epígrafes pretenden servir de breve frontispicio para el posterior desarrollo de las conclusiones de nuestra investigación, que expresamos en forma de propuesta, provisional y esquemática, de una nueva teoría crítica para las RRII.

Zubiri y el debate realismo-liberalismo en la disciplina de las RRII

Contemplar el pensamiento filosófico desarrollado por Zubiri como fundamento para una teoría de las RRII nos situaría ante un punto de partida fácilmente identificable con los postulados realistas. No en vano, la archiconocida posición epistemológica característica del realismo, según la cual dichos estudiosos han tratado de explicar la realidad “tal como es” y no como debería ser (Arenal 2007, 104), bien podría también describir el esfuerzo originariamente fenomenológico realizado por Zubiri, de ir a las cosas reales. Sin embargo, esta afirmación también ha sido tratada como una acusación de ingenuo positivismo a partir de las críticas que, especialmente en el ámbito de la Filosofía de la Ciencia, han influido decisivamente en la aparición y posterior desarrollo de estudios en el ámbito de las ciencias sociales que rechazan de plano la existencia de una realidad objetiva y por sí misma verdadera “ahí fuera”. Zubiri también aborda esta cuestión, que en realidad no es otra que la separación originaria y bien instalada en la tradición de pensamiento occidental entre el ser y el ente, que da lugar a su

correspondiente dualismo en el plano epistemológico entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Su abordaje constituye sin duda uno de los principales giros ontológicos que la filosofía ha proporcionado en el siglo pasado, aún y cuando, sus ecos e influencias en las diversas teorías no sea aún lo suficientemente evidente. El pensamiento de Zubiri será acertadamente, aunque no sin discusión, denominado como *realismo o reismo transcendental* en el ámbito y el lenguaje propios de la filosofía. Lo cual, para un estudio como este centrado en las teorías y tradiciones de pensamiento de la disciplina de las RRII exige una breve explicación que hemos abordado y resumimos más adelante. Más aún si tenemos en cuenta que no pocas escuelas y teorías en RRII han encontrado e insistido con inusitada frecuencia en que una de las principales tradiciones de pensamiento de la que parten y se alimentan son precisamente las reflexiones kantianas sobre los transcendentales, en tanto que habrían proporcionado numerosos elementos útiles para la adecuada comprensión del sistema internacional.

Sin embargo, el realismo en las RRII no es fácil de aglutinar correctamente en una sola construcción teórica, especialmente tras la aparición del Realismo Estructural propuesto por Kenneth Waltz y las diversas escuelas realistas contemporáneas que a partir de los años noventa del siglo pasado han diversificado sus enfoques, perspectivas y agendas de investigación de forma notable (Moure 2015, 63). Hemos analizado cuáles son las principales dificultades para asumir desde nuestro enfoque las propuestas que el denominado *Neorrealismo* hace en relación a la descripción del sistema internacional como una estructura conformada por unidades en forma de Estados, lo que le ha valido a la teoría para ser denominada como *Realismo Estructural*. Dichas dificultades son precisamente una conceptualización de la estructura como secundaria y subsidiaria del poder y las capacidades de las unidades que en realidad siguen siendo invariablemente desde el *Realismo Clásico* los principales entes objeto del análisis, inexplicados como tales, para esa tradición de pensamiento. El sistema internacional estructurado como una determinada relación de unidades —Estados— previas a dicha estructuración, no sólo no explicaría adecuadamente cuáles son las transformaciones y dinámicas del propio sistema, sino que requeriría toda una suerte de fundamentación del Estado como unidad básica de conformación del sistema internacional. Dicho de otra forma, ¿es que no habría “sociedad mundial” si sólo hubiera un Estado? ¿No existirían conflictos que resolver, problemáticas que abordar o cuestiones por comprender si la realidad mundial no pudiera explicarse a partir de la existencia de los Estados? En cierto modo y en este

sentido, hay quienes con acierto consideran que el *Realismo Estructural* perdió gran parte de su potencial explicativo con la caída del bloque soviético y el final de la Guerra Fría que encontraba explicaciones satisfactorias desde la lógica del “equilibrio de poder”. La realidad como realidad estructural, tal y como afirma Zubiri, se comprende a partir del carácter de constructo de sus notas esenciales, de forma que las unidades no son sino “notas-de”. La realidad estructural tiene un carácter fundamental, es *respectividad*, lo que es bastante distinto del supuesto *equilibrio* que a menudo la realidad puede aparentar. En la historia del pensamiento pueden encontrarse numerosos ejemplos en los que las teorías han pretendido concluir en la descripción de una especie de equilibrio cósmico, de armonía completa, de orden establecido. La filosofía de Zubiri denuncia estos intentos como una *logificación de la inteligencia* o una *entificación de la realidad*, que por cierto, no sólo ha afectado a la tradición de pensamiento occidental marcada por su lenguaje predicativo. Si tomamos en serio la interpretación que Žižek hace del pensamiento de Confucio, éste constituye un claro ejemplo de la *compulsión por identificar*, o por la *obsesión por la armonía*, explicaciones a partir del inconsciente lacaniano que constituye una referencia principal en el trabajo del filósofo esloveno.

Todo comenzó con Confucio, a quien considero la figura original del idiota. Confucio no fue tanto un filósofo como un protoideólogo: lo que le interesaba no era las verdades metafísicas, sino más bien un orden social armónico dentro del cual los individuos pudieran llevar unas vidas felices y éticas (Žižek 2014, 17).

Hay otro elemento nuclear en la tradición del *Realismo Clásico* de las RRII que constituye un punto de encuentro con el pensamiento de Zubiri. La estrecha vinculación de la cuestión del poder en el tratamiento de las RRII señalado originariamente por el “padre” de esta corriente, H. Carr, para establecer una crítica al *utopismo* con que se acusó al *idealismo* y al *liberalismo* por su falta de predictibilidad. La filosofía de Zubiri no podría comprenderse de la misma forma, si no se enmarca en una crítica radical tanto del *racionalismo ontologista* como del *idealismo* filosóficos, ambos víctimas de una concepción *concipiente* de la inteligencia. A diferencia de ellas, el realismo transcendental zubiriano comprende que en la actualidad que se produce en la intelección se produce la unidad de lo inteligido y de la intelección misma. El sujeto y el objeto no son por lo tanto nada previo sino “notas de” una estructura de realidad que

Zubiri denomina *inteligencia sentiente*. La propuesta kantiana de restablecer la unidad del objeto considerando que éste tiene un aspecto inteligible y otro sensible da lugar a una tradición de pensamiento que otorgará *vida propia y diferenciada* a las esferas experiencial y normativa del pensamiento. A partir de este *doble desarraigo*, ya estaría servida la confrontación entre enfoques realistas e idealistas —liberales, diríamos también en la disciplina de las RRII— que ha marcado el devenir de los esfuerzos teorizantes. Basta con que los primeros le otorguen preferencia a lo *sensible* y que los segundos consideren a lo *inteligible* como algo previo y por lo tanto orientador, como terminaría por sugerir Husserl y el *subjetivismo transcendental* que le sigue que trata de restaurar la unidad del sujeto. Zubiri discute por igual a unos, que denomina *racionalistas ontologistas*, y a otros a quienes tilda simplemente de *idealistas*. A ambos por los mismos motivos: asumir como diferentes y existentes en-sí al sujeto y al objeto, en lugar de comprender que sólo una desagregación posterior al acto de aprehensión de realidad dan lugar a ambos. Tal es la realidad, estructural y dinámica en su constitución, por más que tendamos —compulsiva, tradicional, o inevitablemente— a separar lo que está estructural y dinámicamente unido en su actualización y a considerarlo como entidades comprensibles y aprehensibles en sí mismas.

Tal es el desafío para la fundación de un *Nuevo Realismo* como el que acaba sugiriendo Robert Cox, aproximarse a la *respectividad* entre las cosas, entre los seres humanos y entre éstos y aquéllas, sin anteponer ninguno de esos extremos a la *respectividad* misma que dinámicamente les va constituyendo. Trataremos de resumir un poco más adelante, de forma más afirmativa, qué conclusiones extraemos de nuestro análisis para abordar una teoría de las RRII en clave de *respectividad*. Por el momento, finalicemos con esta suerte de diálogo entre la evolución de la escuela *realista* y los hallazgos que nos proporciona la *filosofía primera* de Zubiri.

El denominado *realismo neoclásico* (Rose 1998; Moure 2015) ha tratado, en cierto modo, de superar la *entificación de la realidad* en la que cayó el realismo estructural al ampliar sus análisis incorporando esas otras “imágenes” que Waltz había despreciado acusándolas de reduccionismo. Así, por ejemplo Schmidt desarrolló una historiografía de la disciplina de las RRII que pretendió constituir una alternativa a las tradicionales que habían tenido en común la idea de que para explicar la realidad a la que se refiere la disciplina de las RRII debía centrarse en los eventos externos que tenían lugar en el

reino de las relaciones internacionales. Su propuesta pretendía poner en entredicho la versión clásica de la disciplina explicada a través de la contraposición entre realistas e idealistas que tenía probablemente su contraparte más clara en los debates de los filósofos del siglo XVIII (Baldwin 1993, 11; Schmidt 1998, 228). El propósito de Schmidt, quien no olvidemos realizó su tesis de postgrado sobre el pensamiento de Robert Cox, es superar una serie de concepciones binarias —dualismos conceptuales— que han permeado al discurso de la disciplina a lo largo de su historia; en su caso de manera central la estrecha relación entre *anarquía* del medio internacional y la *soberanía* como fundamento de los Estados, considerando que ha sido ésta la que ha animado el discurso político sobre aquélla (Schmidt 1998, 241). Más allá del contenido concreto de su trabajo respecto de esta aparente oposición, creemos preciso destacar que como él, han sido varios los autores que han tratado de responder a la teoría del *Realismo Estructural* de Waltz desde los mismos postulados *realistas*, que al hacerlo podrían estar respondiendo al menos de forma intuitiva, a la necesidad de repensar la realidad como una verdadera estructura, conformada por elementos que se co-determinan en sus particulares relaciones de constitución de la realidad. De ahí el propósito de incorporar en el análisis niveles o esferas de pensamiento sobre la misma realidad que habían sido despreciados. No sólo las denominadas políticas internas de los Estados o la configuración de sus relaciones internas de intereses y poder, también, como trata de hacer Schmidt, la consideración histórica de dicha realidad.

Más aún, la crítica que el *Realismo Estructural* ha sufrido desde la misma tradición realista ha puesto de manifiesto que algunas de las oposiciones que han aparecido pertinazmente como antagonismos irreconciliables no se sostienen con claridad. Barkin analiza con detenimiento lo que para algunos constituye la oposición fundamental en torno a los debates actuales en la disciplina de las RRII, es decir, la oposición entre el realismo —racionalismo, con más precisión— y el constructivismo (Katzenstein, Keohane, y Krasner 1998), concluyendo que la adopción de una epistemología basada en los principios del constructivismo, en tanto racionalismo moderado como lo consideran Rafael Grasa y Josep Ibáñez, es compatible tanto con teorías realistas como con teorías de la tradición liberal de la disciplina (Barkin 2003). Con acierto, Barkin señala que en los debates de la disciplina, se ha frecuentado la idea por parte de los constructivistas de que sus postulados metodológicos son incompatibles con el realismo, asociando a éste con posiciones materialistas y racionalistas; por su parte, desde el

realismo se ha defendido que su paradigma no es compatible con el constructivismo, no tomado como una metodología, sino entendiendo que la mayoría de sus defensores se sitúan en la órbita de la tradición utopista o liberal de la disciplina, a menudo con razón, dado que muchos estudios constructivistas entienden que la metodología está inherentemente sesgada hacia posiciones liberales. Para Barkin, ninguno de los dos argumentos resisten un escrutinio cuidadoso (Barkin 2003, 325-326). En su opinión la crítica constructivista al realismo constituye en realidad una crítica al enfoque racionalista de la teoría de la elección o la opción racional (*rational choice*) más que en la asunción del poder como idea fundamental de dicha tradición de pensamiento, cuestión esta que es aceptada por numerosos constructivistas. Así, la crítica constructivista en realidad lo que cuestiona del realismo es una visión materialista de la naturaleza humana y su correspondiente énfasis empirista. Como oposición a la visión constructivista de la realidad construida socialmente y por lo tanto difícilmente aprehensible desde postulados epistemológicos positivistas.

A partir del pensamiento de Zubiri, la oposición entre la realidad y lo construido socialmente no puede considerarse sino una oposición ficticia y en cualquier caso errónea en su planteamiento. Igual que la oposición entre las ideas y la materialidad de la realidad. Que materialidad, ideas y realidad construida socialmente puedan ser momentos estructurales diferentes de una misma realidad, no quiere decir que unas tengan estatutos más reales, más profundos o más fundamentales que otras. Realidad no hay más que una, la intramundana, material y transcendentalmente actualizadas en la historia en virtud del dinamismo que la constituye.

Zubiri y la crítica reflectivista del socialconstructivismo

El enfoque que nos descubre la revitalización del pensamiento filosófico en Zubiri como *filosofía primera*, nos sitúa ante una práctica teórica en el que la índole crítica del conocimiento constituye su principal punto de partida para abordar la realidad internacional como *realidad intramundana*. En este sentido, la reflexión ontológica o metafísica que Zubiri desarrolla —y no volveremos ahora sobre ese debate—, requiere una revisión crítica de los postulados de la tradición de pensamiento realista. Más aún, nos sitúa ante el desafío de establecer —partiendo de un esfuerzo claramente instalado

en los propósitos *reflectivistas*—, una marcha sobre la constitución de la realidad en forma de pensamiento, que, hablando en términos filosóficos, nos permita fundar un *Nuevo Realismo* en consonancia con la consideración de la realidad de forma tan material como transcendental. De ahí que tras nuestra revisión crítica de las diferentes teorizaciones de la sociedad mundial, nuestras concepciones sobre la misma se encuentren más próximas a los esfuerzos críticos que, desde posiciones neo o post marxistas, se han realizado para comprender las conexiones entre teoría y práctica, entre sociedad y praxis. La concepción ontológica de la realidad como “de suyo” y de la “inteligencia sentiente” como clave epistemológica, nos impiden aceptar la construcción teórica como una explicación de la realidad —el *explanans*—, sino más bien como un hecho de la realidad misma que debe ser explicado —un *explanandum*—, lo que nos ubica en el núcleo de la crítica epistemológica que, en el ámbito de las teorías de las RRII, presentan tanto la denominada *Teoría Crítica* como los enfoques *postestructuralistas* y *postmodernos* (Sanahuja 2015, 161-162). Ambas coinciden tanto en la consideración del conocimiento como un hecho constitutivo de la realidad, como en la consiguiente aceptación de los límites históricos y contextuales del mismo, lo que nos sugiere su carácter heurístico, interpretativo e histórico. Precisamente esta clave epistemológica encuentra una analogía clave sobre su necesidad reflexiva cuando entre los momentos estructurales de la historia Ellacuría nos impele a introducir el denominado elemento *personal*, pero no como *opus operans*, sino como *opus operatum*, es decir en tanto que el carácter personal de la praxis se *despersonaliza* en la historia, y forma parte así de las fuerzas *enrumbadoras* de la misma.

El pensamiento de Zubiri parte de la crítica kantiana del conocimiento pero muy especialmente del desarrollo fenomenológico husserliano. Ambas tradiciones constituyen sin duda fundamentos de lo que más tarde constituirá el enfoque socialconstructivista en las RRII. Zubiri no rechaza el valor del análisis de los factores ideacionales ni de los valores, pero los sustenta de forma más radical en su consideración de la realidad como una estructura conformada por la *respectividad*, particularmente por los dinamismos de la suidad y de la posibilidad, en los que se funda la construcción de la estructura lingüística y social de la realidad. Dada la radicalidad con que el concepto de *respectividad* constituye y explica la realidad, es poco probable que un desarrollo epistemológico prioritariamente centrado en los factores ideacionales o en los recursos lingüísticos con que el ser humano opera en los

mismos satisfaga las exigencias del pensamiento zubiriano. Afirmaríamos que al menos, dichos factores son tan relevantes para la construcción de la realidad, como el resto de las cosas reales mismas, que con su poderosidad se imponen sistemática y estructuralmente. En otras palabras, la poderosidad de lo real nos aboca a una concepción de la realidad anclada materialmente aunque abierta y posibilitante tanto en términos históricos —como afirmaría la tradición del materialismo histórico— como en términos sociológicos —como asumiría el socialconstructivismo—. Esto no significa que optemos por el pensamiento de Zubiri como una síntesis de ambas tradiciones sin más, pero sí que a partir de dicho pensamiento se nos permite dialogar con ambas reconociendo que muchos de sus aspectos y desarrollos teóricos esenciales pueden ser apreciables y útiles para la teoría. Precisamente Ellacuría y Antonio González apuestan por la *Realidad Histórica* y por la *praxeología trascendental* como objeto último de la filosofía y como método para aproximarnos filosóficamente a la realidad respectivamente, reconociendo uno la preeminencia de la historicidad de la realidad y otro la primordialidad de la praxis, ambos a partir del pensamiento zubiriano. Lejos de considerarlos rivales o contradictorios en sus exposiciones, hemos traído a ambos a esta indagación reflexiva como complementos imprescindibles para el desarrollo de una teoría sobre la sociedad mundial y de las RRII basada en el pensamiento zubiriano.

Advertíamos cómo para el pensamiento de Zubiri la pregunta por la primacía de lo material o la primacía de lo ideal en la conformación de la sociedad es una pregunta errática, en tanto en cuanto ésta se explica a partir del *dinamismo de la comunización* que es el dinamismo de las estructuras sociales en tanto que sociales, que a su vez se considera constituido gracias al dinamismo característico del ser humano en tanto que esencia abierta y en su relación con los otros seres humanos y con las cosas reales. La socialidad del ser humano no es un carácter aditivo de éste sino un momento constituyente de su realidad, momento constituyente de una estructura social, que precisamente en su carácter estructural y dinámico conserva tanto su materialidad, como su vertiente ideacional en su configuración. Eso sí, dicha vertiente ideacional no se establecería primordialmente en sus signos, sino de forma más radical en el dinamismo de la personalidad, que *despersonalizándose* constituye la realidad en común, la realidad socializada o estructurada socialmente.

La sociedad no es una sustancia: es una estructura (Zubiri 1989, 255)

Así, nuestra distancia con el *postestructuralismo* radica tanto en su concepción del lenguaje y su función performativa como un rasgo constitutivo y primordial de la realidad social, como en la consecuencia que extraen del carácter contingente, inestable y contencioso de la asociación entre significantes y significados, que le lleva a asumir una posición *relativista*, no sólo en relación a diferentes etapas históricas o a contextos interpretativos diversos, sino también respecto a la posición que ocupa cada sujeto en función de su clase, su género, su raza, etc. (Cornago 2015, 227). El *perspectivismo* que nos sugería Lapid nos parecía irreprochable fundamentado en los límites epistemológicos que ha traído el postpositivismo, aunque con ello no nos resignemos a tener que asumir posiciones *relativistas*. Puesto que hemos considerado posible un fundamento de la socialidad independiente de que exista un entendimiento entre los actores, de forma más primordial en el análisis de la *estructuralidad* de la praxis misma. Los hallazgos que bien pueden alcanzarse a partir del análisis del lenguaje contribuirán al desarrollo teórico que pretendemos, pero en otro nivel distinto y *posterior* al de la fundamentación de la misma por su no primordialidad o ultimidad.

Rudimentos para una nueva teoría de la *respectividad* como *praxeología crítica* de la sociedad mundial

Tras la detenida revisión crítica que hemos realizado de los postulados y premisas ontológicas y epistemológicas sobre las que las diferentes teorizaciones sobre la sociedad mundial y las relaciones internacionales se han basado, podemos sugerir, de forma más asertiva, algunos elementos que consideramos claves para la construcción de una teoría sobre la sociedad mundial y las relaciones internacionales en tanto que realidad histórica. Todos los puntos desarrollados a continuación son, en el mejor de los casos, nuevas aproximaciones al discutido objeto de varias disciplinas, tales como las RRII, la EPI o la EPG, o la Sociología de la Globalización. También lo han sido de disciplinas como la Antropología, la Geografía crítica o el Psicoanálisis como crítica de la cultura. Las aproximaciones que son establecidas aquí como conclusiones de esta investigación que, como quedó expresado desde su inicio, trata de responder a varias insuficiencias de carácter teórico que motivaban y exigían este trabajo, y que sólo un posterior y detenido desarrollo a partir del mismo podrán vislumbrar su capacidad para resolverlas. Este epígrafe trata por lo tanto de sugerir cuáles son los posibles caminos a recorrer por lo que debería constituir un amplio programa de investigación repleto de

posibilidades a partir de una conceptualización de la realidad histórica como objeto último de la reflexión filosófica y sus consecuencias para la teorización de las relaciones internacionales. Estas conclusiones no pueden ser ni exhaustivas ni definitivas, como nada que produzca el conocimiento humano puede serlo, mucho menos al tratarse de las propuestas realizadas por un investigador aún absorbido por los hallazgos y aprendizajes tras un esfuerzo de revisión crítica. Sólo diferentes y plurales miradas sobre los mismos podrán proporcionar el mínimo de validez imprescindible para que una *proto teoría* pueda abrirse paso en el difícil camino de las teorizaciones, cargados de obstáculos, limitaciones e inercias, derivadas de que éste caminar, como todas las *marchas* que supone el conocimiento sobre realidad, incorporan unitariamente posibilidades de emprender cambios y de obturarlos. El hecho de que se abran las posibilidades que ofrece la reconceptualización ontológica de la realidad como estructural y dinámica, a juicio de este investigador suficientemente claras, no dicen gran cosa sobre que esas posibilidades sean factibles ni viables. Serán las posteriores actuaciones y actividades —la praxis histórica— particularmente, aunque no exclusivamente, las de la comunidad académica las que puedan convertir el hecho de la posibilidad en un acto de construcción y desarrollo de una nueva teoría.

1. Teoría de la Realidad Mundial *para* la disciplina de Relaciones Internacionales

Tal vez no sea necesario a estas alturas conclusivas de la investigación realizar esta primera precisión, pero por el momento, si algo puede aportar el trabajo desarrollado hasta aquí, ha de considerarse que lo hace en el ámbito de la teoría más que en el ámbito aplicado de la disciplina de las RRII. En primer lugar, por razones obvias de la realidad estructural en la que intrínsecamente se realiza este trabajo, podríamos decir, ya que la relación de este investigador con la disciplina está mediatizada por un interés y una perspectiva teórica y no por un interés por la disciplina como tal, de la que profesionalmente no forma parte. Esta consideración incorpora limitaciones no sólo en el interés, sino también en las capacidades y el conocimiento previo de las cuestiones que una preocupación primera por la disciplina pudiera traer a colación. Pero en segundo lugar, el recorrido propuesto en el itinerario que ha supuesto este trabajo ha prescindido deliberadamente de debates *intradisciplinarios* cuando éstos no estaban justificados para atender a debates primordialmente teóricos. Todas las referencias a los

diferentes debates estaban plenamente justificados por la revisión de postulados teóricos —o metateóricos, según algunos— sobre los que deseábamos realizar una detenida y cuidadosa reflexión. Es cierto que las referencias a enfoques, escuelas y posiciones teóricas son constantes en algunas de las descripciones, pero las mismas las hemos abordado sólo como facilitadores para la comprensión esquemática de algunas cuestiones y no desde una preocupación de adscripción o no a ninguna de ellas. Así consideramos que debe concebirse el quehacer teórico y de ahí que esta aclaración —y al mismo tiempo sugerencia—, sea la primera cuestión que abordamos entre estos rudimentos para una nueva teoría. El interés de esta aportación no responde tanto a delimitar un objeto de estudio como a comprender y a tratar de explicar teóricamente la realidad a la que hacemos referencia cuando hablamos de relaciones internacionales. Más allá de las discusiones terminológicas que con frecuencia ha traído el término mismo de “relaciones internacionales”, que son precisamente discusiones guiadas por una preocupación *intradisciplinar*, la preocupación principal de una teoría como la que proponemos no es delimitar ni caracterizar dicho espacio, originalmente descrito como el espacio existente *entre* los Estados y por lo tanto formado por sus relaciones —¿podría acaso, haber sido descrito de otra forma en aquél tiempo histórico?—, o actualmente descrito como el espacio de la *globalización o la mundialización* —¿podría hacerse ahora de otra forma?—. Más bien el propósito de nuestra teoría es comprender el “mundo”, en uno de los tres sentidos que Zubiri le dio a este vocablo, a saber:

Como “nuestro” mundo, es decir, como el sistema de posibilidades que forma cuerpo y que se refiere a que todos los que en una sociedad tienen en un momento determinado el mismo mundo (Zubiri 1989, 260).

Por lo tanto, en nuestra opinión, la teoría que hoy puede hacerse sobre lo que antaño se denominó el espacio o el lugar de las relaciones internacionales, es una teoría sobre el sistema de posibilidades para los que compartimos un mismo mundo, que consideramos, como tantos otros, que se ha actualizado históricamente como una especie de *sociedad mundial*. Es ahí, en el interior de ese mundo en el que se encuentran los principales desafíos por atender independientemente de que sean descritos como problemas ecológicos, económicos, políticos, sociales o incluso personales. El reto, y el principal desafío teórico, es evitar la ficticia *extracción* —y su consiguiente *desarraigo*— de realidades autónomas respecto de ese “mundo”, por más intensa que sea la tentación de

proporcionar teorizaciones delimitadas al objeto de una disciplina. En otro lugar, *ut supra*, advertimos sobre la tentación de identificar, la compulsión por la armonía, o en palabras zubirianas, el error de *entificación de la realidad*. La teoría que pretendemos debe evitar, aún por razones de autonomía o completitud de una disciplina, obviar el carácter de *respectividad* que le hemos dado a la realidad. Abundaremos en ello enseguida.

La epistemología y la Filosofía de la Ciencia como disciplinas han realizado numerosas aproximaciones a la estrecha y por otro lado turbulenta, relación entre teoría y disciplina. La modernidad sugirió la posibilidad de alcanzar teorías *disciplinarias* que fueran autónomas y en cierto modo complementarias en su explicación de la realidad. Y a menudo, se ha justificado dicha complementariedad en la selección de un método apropiado, o en la estricta definición de los diferentes objetos de cada disciplina. Olvidando con demasiada frecuencia la unidad de lo que en términos filosóficos ellacurianos denominamos la *realidad intramundana*. La crisis del positivismo trajo nuevas aproximaciones a dicha realidad que a menudo las diferentes disciplinas se resisten a aceptar —como hemos visto en algunos casos que sucedió con la disciplina de las RRII—, especialmente cuando éstas se ven obligadas a abordar y a tener en cuenta los avances obtenidos por otras. Mucho más cuando cuestionan con ello la validez teórica de todo un recorrido disciplinario. En cierto modo, podría afirmarse que estas resistencias están a la base de lo que algunos denominaron el debate *interparadigmático* de la disciplina. Pero la consideración originalmente positivista de una realidad que está “ahí fuera” y es *independiente* de las acciones propias del conocimiento humano ya no se sostiene más. Así, el desafío *postpositivista* trajo consigo también la desconfianza y el rechazo de los grandes relatos explicativos que caracterizó al *postmodernismo*, que en su tarea crítica debe ser apreciado y considerado más de lo que puede serlo en su *olvido relativista*, cuando no comprende que la realidad en su totalidad no deja de ser una por más que debamos conformarnos con conocerla desde una perspectiva, desde unas condiciones históricas concretas, es decir, *marchando* sobre ella. Precisamente por ello, este trabajo ha tratado de tomar en consideración el desafío expresado por algunos autores que, insatisfechos con el foco y la perspectiva de las RRII, contribuyeron con la EPI a ampliarlos (Strange 1994; Cox y Hettne 1995; Cox 1995; Gill 1993), explicitando que dicha ampliación exigía una revisión ontológica y epistemológica de los presupuestos teóricos con que unos y otros abordan sus teorizaciones para proporcionar

una *ontología alternativa* más adecuada al “mundo real” del siglo XXI (Cox y Schechter 2002, 78).

Todo lo anterior no supone ni mucho menos un rechazo de las disciplinas, al contrario, pues son éstas las principales depositarias de las tradiciones teorizantes y por lo tanto el rumbo obligado para cualquier investigación con pretensiones de rigor y solidez. Así hemos tomado en nuestra investigación la disciplina de las RRII. Pero no pretendiendo con ello proporcionar una nueva teoría *de* la disciplina, sino una teorización de la realidad histórica que apoyándose en una revisión de la misma disciplina sugiere la necesidad de un abordaje multidisciplinar y plural para contribuir a una nueva teoría que pudiera ser útil *para* la disciplina.

El problema, tal y como hemos analizado, es que la revisión ontológica y epistemológica protagonizada en el interior de la disciplina de las RRII se ha realizado con un exceso de ambigüedad e imprecisión en lo que dichos términos significan. Generalmente se ha procedido más al hilo de los tiempos y de las modas que la enorme evolución de la Teoría de la Ciencia ha sufrido durante el siglo XX. Probablemente no podría haber sido de otra forma, pero así es realmente complicado establecer un diálogo sobre las premisas ontológicas y epistemológicas de las teorías de las RRII cuando en la mayoría de los casos éstas no sólo no son explícitas, sino que, cuando utilizan términos como ontología, metateoría, paradigma, epistemología o metodología, lo hacen generalmente desde un conocimiento superficial y escasamente reflexivo sobre los mismos. Es lo que con acierto Walker denominó un *pantano filosófico* (Walker 1993). En cualquier caso, el hilo conductor del esfuerzo que hemos realizado, trata de indagar en las conceptualizaciones que sobre la realidad social e histórica del mundo presentan —o presuponen— las diferentes perspectivas. Pero el abordaje lo hemos realizado ya desde una perspectiva ontológica y epistemológica, es decir, originariamente filosófica. A pesar de los numerosos epitafios de los que la filosofía como disciplina ha sido objeto durante todo el siglo XX, nada nos impide traer la misma hasta los propósitos críticos con que revisar los postulados ontológicos y epistemológicos —es decir, tengámoslo presente al menos, originalmente filosóficos— de las teorías de las RRII. Lo anterior no quiere decir que nuestra propuesta para la teoría de las RRII tenga que ser estrictamente ni primordialmente filosófica, como este trabajo está muy lejos de ser, pero sí al menos, que las referencias al pensamiento y a las tradiciones filosóficas sean algo más que unas

anotaciones superficiales y de apariencia cultivada a Descartes, Kant, Hobbes o Aristóteles, sin mayor espacio para la reflexión o las consecuencias que dichas referencias tienen para la construcción teórica posterior. Un investigador en la disciplina de las RRII puede detenerse o no a revisar críticamente los postulados y las premisas filosóficas de las que parte. Al fin y al cabo se trata de una decisión personal. Pero lo que es más difícil negar es que éstas premisas influyen en la aproximación teórica con que aborde su objeto de investigación. De la misma forma que los resultados de las investigaciones científicas de cualquier disciplina deben influir en el pensamiento filosófico. En nuestra opinión, despreciar la reflexión sobre dichos postulados limita seriamente el alcance teórico de las investigaciones.

En este sentido, si al quehacer teórico le vamos a exigir cierta coherencia en su consideración de la realidad del mundo y algo de *reflexividad* sobre el acto mismo de teorizar, como parece del todo razonable, es perfectamente lícito que dicho quehacer teórico vaya lo más directamente posible a las cosas sobre las que pretende teorizar y prescinda de límites autoimpuestos por las tradiciones, las escuelas o las disciplinas. A esta actitud inicial se la llamó *metafísica* —más estrictamente, *filosofía primera*— durante muchos siglos, después, para inaugurar la modernidad, *crítica*, *genealogía*, y ya en los inicios del siglo XX, incluso como método para responder a la evolución del racionalismo científico y positivista, *fenomenología*. Ese será precisamente el punto de partida al que regrese el pensamiento zubiriano para iniciar su reflexión.

2. Enfoque crítico, como filosofía primera, en la tradición de la teoría crítica de las RRII

A lo largo de todo este trabajo casi siempre hemos utilizado los términos ontología y epistemología como una expresión conjunta, formada por los dos términos unidos y sucesivos. Es a partir de la reflexión zubiriana, inicialmente fenomenológica, la que nos sitúa ante la necesidad de considerar lo que en la tradición filosófica se denominó ontología y epistemología como *integradas intrínsecamente*. Esta cuestión es fundamental. Con demasiada frecuencia se ha considerado superficialmente la ontología como el resultado de una descripción de la realidad, y la epistemología como el establecimiento del mejor método para realizar tal descripción. Ya hemos desarrollado en los capítulos dos y tres de este trabajo los principales argumentos con los que el

pensamiento de Zubiri critica el persistente error dualista cometido por la tradición filosófica, a partir del cual el trabajo teórico parecía limitarse a *elegir* uno de los mundos en los que dicho dualismo había dividido a la realidad, para así apostar por la fundamentación *realista* o *idealista*. Es a partir de la modernidad, particularmente con el pensamiento kantiano, cuando se inicia la difícil tarea de reconstrucción del puente entre ambas orillas, que culmina en el análisis zubiriano de la aprehensión que la *inteligencia sentiente*, reconoce por fin en la unidad estructural de la realidad a lo talitativo y lo transcendental.

Tales son las consecuencias del análisis zubiriano de la realidad intelectual, en la que la realidad y el hecho intelectual se aprehenden en estricta unidad estructural. En consecuencia la actividad teórica que se propone no puede sino asumir que conoce la realidad en tanto que realidad, por más que también pueda considerar la misma únicamente como una realidad talitativa. A riesgo de forzar demasiado los conceptos, pero con el ánimo de aclarar el argumento, podríamos decir que la realidad no se agota en su talidad, en lo superficial, en lo “sensible”, sino que intrínsecamente también nos afirma su carácter *transcendental*, radical, “inteligible”. Estas aparentes oposiciones no son tales, ambas son constitutivas de la realidad, se co-determinan necesariamente, por lo que la marcha del conocimiento humano sobre la realidad sólo puede producirse *epagógicamente*, es decir, aprehendiendo como unidad cosas que aparentemente son diferentes. Tal debe ser el compromiso de cualquier teoría con la realidad si pretende abarcarla y comprenderla cabalmente. La división dualista en la tradición de nuestro pensamiento está tan incorporada, que no es de extrañar que se hayan sucedido intentos teorizantes que se hayan permitido descartar como inválidas cualquiera de las funcionalidades estructurales de la realidad sobre la que pretendían teorizar. El desprecio por lo talitativo funda el racionalismo y sus consecuentes *idealismos* como el desprecio por lo transcendental funda el empirismo y sus consecuentes *realismos*.⁷⁰ Hasta el punto de que lo *transcendental* se interpreta en el lenguaje común como aquello que está *más allá* de la realidad, abundando en el error de considerar la *metafísica* como aquello que está *más allá* de la realidad (física). Por eso nuestra propuesta teórica reclama el sentido originario del término aristotélico de *filosofía prima*, adecuadamente recogido en el propósito inicial fenomenológico y que hace

⁷⁰ Más allá de la simplificación con motivación aclaratoria del argumento, hay *realismos* cargados de idealismo, como sucede sin ir más lejos en la disciplina de las RRII.

referencia al significado también originario y filosófico del término *transcendental* como ultimidad, como radicalidad o primordialidad de la realidad.

Para nuestra propuesta de establecer unos fundamentos teóricos para el saber sobre la realidad mundial, lo anterior tiene varias consecuencias que es preciso tener presente. Por un lado reconocer cómo las diferentes teorizaciones han intentado superar el error dualista que, ya lo hemos dicho, en el terreno filosófico comienza con las críticas kantianas del conocimiento, y en el ámbito de la disciplina de las RRII tiene sus principales hitos en cierto tipo de realismo y en el desarrollo de la denominada Teoría Crítica. Así, hemos interpretado en la revisión realizada en los capítulos precedentes, por un lado, al tipo de *realismo* que Guzzini (Guzzini 2000b) denomina como contrario a “lo aparente” —para distinguirlo del tipo de realismo como contrario al idealismo y que apuesta por la aproximación *racionalista*— y que explica el “regreso” a algunos postulados del *realismo clásico* con que dicha escuela contesta y critica al *Realismo Estructural* de Kenneth Waltz (Moure 2015), y que últimamente sugieren nuevas aproximaciones más comprehensivas a partir del diálogo entre el *constructivismo* y el *realismo* (Barkin 2003; Jackson 2004; Jackson 2008), o como el *realismo radical* de Ian Hall (Hall 2011)⁷¹. Y por otro lado a la interpretación que la *Teoría Crítica* hace tanto del marxismo como del pensamiento derivado de la Escuela de Frankfurt, que en el ámbito de las RRII emergió a partir de una crítica radical también al *Realismo Estructural*, por sus postulados positivistas que acaban derivando en teorizaciones descalificadas como economicistas y justificativas de la hegemonía estadounidense, incapaces —o interesadas en no hacerlo, para decirlo con más precisión— de explicar las transformaciones y los cambios en la arena internacional (Cox 1981; Ashley 1984; Linklater 1986; Walker 1993). El hecho bastante probable de que ambas tradiciones tengan en común, principalmente su *anti-liberalismo* (Hall 2011, 43), no sólo justifica que puedan explorarse posibles puntos de partida para teorías que supongan cierta síntesis entre ambas, sino que indica también cierta necesidad de considerar como compatibles lo que otrora fueron posiciones filosóficas opuestas, desafiadas ahora desde una posición *postpositivista*.

⁷¹ Ejemplo de una de las ciertas zonas filosóficamente “pantanosas” a las que nos referíamos antes. La tradición *realista* en las RRII no puede considerarse automáticamente enraizada en el *realismo filosófico*, ya que, tal y como hemos analizado en capítulos precedentes y como advierte Hall (2011, 51) “muchos realistas en RRII son idealistas filosóficos de una manera u otra”.

Pero hemos de ir más allá de estas generalizaciones respecto de los loables intentos de superar la brecha entre postulados realistas/racionalistas y premisas constructivistas/liberales/idealistas. En cierto modo, lo abordan en su diálogo J. Samuel Barkin y Patrick Thaddeus Jackson, cuando el primero considera el *constructivismo* como una posición más epistemológica que ontológica sin lograr superar los límites del dualismo que cuestiona Zubiri con su conceptualización de la *inteligencia sentiente*, mientras que el segundo habla explícitamente de la necesidad de alcanzar a *transcender* (“transcend”) el poder en la política mundial. La clave está en no subestimar precisamente la concepción ontológica de la realidad del mundo, tal y como advierte Jackson que Barkin hace:

*Barkin subestima las diferencias reales y substanciales entre un compromiso por entender el mundo social como un producto de interacciones sociales contingentes, por un lado, y un compromiso por entender el mundo social como un resultado de necesidad natural, en el otro. Estos compromisos divergentes son asunciones acerca de cómo la política mundial funciona —asunciones que sitúan al constructivismo en oposición a ambos enfoques, el liberal y el realista, en las relaciones internacionales contemporáneas*⁷² (Jackson 2004, 338).

De lo contrario, poco más allá podríamos ir en nuestra proposición teórica que mantener una posición *realista* que tuviera en cuenta en sus análisis a las normas y los factores ideacionales, lo que Jackson denomina como un enfoque de *realismo constructivista* (“realism constructivist”). A diferencia de un *constructivismo realista* (“realist-constructivism”), cuyo enfoque podría facilitar el diálogo necesario entre el realismo y el constructivismo. Su sugerencia es tomar en serio las posiciones del *constructivismo postmoderno* cuando afirma que al mundo social se constituye a partir de las prácticas sociales a las que el poder le es inherente, de forma que siempre está presente e implicado en cualquier formación social. Pero no entendido desde una lógica de necesidad en la que el poder se explica desde una estructura real inmutable, sino

⁷² Traducción propia del inglés original: “Barkin underplays the real and substantial differences between a commitment to understanding the social world as a product of contingent social interactions, on the one hand, and a commitment to understanding the social world as a result of natural necessity, on the other. These divergent commitments are assumptions about how politics Works —assumptions that place constructivism in opposition to both liberal and realist approaches to contemporary international relations.”

comprendiendo que el poder es ejercido siempre, aunque de diferentes formas en función de las distintas circunstancias, y que por lo tanto éstas deben formar parte del análisis (Jackson 2004, 340). Pero no adelantemos acontecimientos de lo que muy pronto propondremos denominar como una *teoría basada en la respectividad de la realidad*. Aquí y ahora, nos interesa destacar que la teoría tiene en primer lugar una funcionalidad crítica, en tanto que persigue en su reflexión investigadora la ultimidad de los hechos que se propone comprender y con ello teorizar. Y en este sentido, la pregunta que Jackson se hace respecto de cómo puede el poder “ser transcendido” en la política mundial, parece una orientación adecuada para el abordaje crítico de una idea de poder anclada en el subjetualismo de los Estados o de otros actores tomados como sujetos que disponen del mismo. Su intuición, tomada de la rama postmoderna del *constructivismo*, de que el poder es *inherente* a la praxis social, proporciona una motivación idónea para comprender lo que el *realismo transcendental* de Zubiri y su derivada *praxeología transcendental* de González pueden proporcionar a las bases de nuestra teoría. Aunque el propio Jackson intuya también la necesidad de proporcionar respuestas *monistas* frente a las debilidades de las premisas dualistas (Jackson 2008), no alcanza a concebir lo que Zubiri y Ellacuría desarrollan, cuando establecen la unidad estructural del acto de aprehensión y como su correlato, la *doble faz de la historia* respectivamente. Tal vez porque Jackson no es muy preciso respecto al concepto de “transcendentalidad” del poder, que en su caso parece limitarse a conseguir prescindir de él, mitigarlo (“mitigate”) en su función explicativa, o superarlo (“overcome”) en nuestra posible explicación de la realidad. En ningún caso parece plantearse que la realidad, en su *poderosidad*, nos da la clave de su *transcendental*. Tal es la inherencia del poder en la praxis social. De nuevo, la ambigüedad y la imprecisión filosóficas desafían los alcances de la investigación.

Pero regresemos por un momento a la otra tradición de pensamiento de la disciplina de las RRII, la denominada *Teoría Crítica*, en la que hemos reconocido un movimiento singular como intento de superación de los enfrentamientos y debates anclados en el dualismo entre “inteligir” y “sentir”, hasta el punto de que su emergencia entre dichos debates acabó por establecer una nueva oposición fundamental con las que se caracteriza la evolución de la disciplina, pasando de la oposición original *realismo* – *liberalismo* —y sus respectivas evoluciones neo-neo—, a la esquematización entre la síntesis de éstas últimas y las teorías *reflectivistas* según el término que Keohane

empleó para agrupar a varias posiciones críticas en sus fundamentos con la síntesis que constituía el *mainstream* de la disciplina. No abundaremos en el origen epistemológico de la teoría crítica que establece Horkheimer y el resto de pensadores de la denominada Escuela de Frankfurt, que abordan lo que para algunos es una síntesis singular entre la crítica del conocimiento kantiana, la crítica cultural freudiana, la filosofía de la historia hegeliana y la crítica de la sociedad marxista (Menéndez Ureña 1979; Menéndez Ureña 2008). Esta tradición de pensamiento no tiene originariamente entre sus objetos principales de investigación las relaciones internacionales, aunque nada podría objetarse a las pretensiones de ultimidad y universalidad de los pensamientos de ninguno de ellos. Esa tradición de radicalidad, en el sentido de primordialidad, que proporciona el enfoque crítico mediante su empeño en revisar las premisas en que se basa cualquier ejercicio teórico, las condiciones socio-históricas en que surge, y los intereses que pretende defender es la que nuestra propuesta teórica desea adquirir como contribución inexcusable a una teoría de las relaciones internacionales. Hemos analizado como esta tradición crítica de la teoría irrumpe en la disciplina con los trabajos de Robert Cox, quien actualiza categorías fundamentales de las corrientes marxistas del materialismo histórico y gramscianas para la comprensión del orden mundial, como hemos revisado cuidadosamente en capítulos centrales de este trabajo. Gracias al cual, y al de otros autores como Strange y Gill, se certifica la necesidad de ampliar el objeto de estudio de la disciplina de las RRII hacia una Economía Política Internacional (EPI) que proporcione potencial explicativo a partir de las “estructuras históricas” y de la concepción del poder como “estructural” y no sólo ni principalmente “relacional”. Todo ese esfuerzo requiere, como el propio Cox reconoce y demanda en numerosas ocasiones, una nueva ontología y una nueva epistemología que satisfagan —y fundamenten— todo el esfuerzo crítico desarrollado. Es indudable que el trabajo de Cox y sus seguidores han proporcionado numerosas propuestas de comprensión de la estructura histórica actualizada hoy como *globalización* que nos permiten análisis muy acertados de la estructura social mundializada de nuestro tiempo. Pero es igualmente indudable que Cox mantiene su insatisfacción respecto de la tarea de fundamentar la teoría adecuadamente. Al respecto afirma con claridad, como hemos subrayado *ut supra*, que el mérito de la EPI

no fue incorporar la economía, sino abrirse a una investigación crítica sobre el cambio en la estructuras históricas. Haciendo esto, el énfasis en la

economía se convirtió en un incidente importante en el movimiento hacia un nuevo conocimiento sobre el orden mundial. Este movimiento incorporó varios temas distintos de la economía en sentido estricto (Cox y Schechter 2002, 79).⁷³

Aunque de igual forma es perfectamente consciente del desafío que aún resta por abordar para proporcionarle suficiente solidez teórica al esfuerzo que resume toda su trayectoria, cuando reconoce que

En un sentido más positivo, la perspectiva crítica prevé un cambio en la ontología hacia una que represente más adecuadamente el “mundo real” en el umbral del siglo XXI; aunque hasta ahora esta ontología alternativa es solamente una obra controvertida en curso (Cox y Schechter 2002, 78).⁷⁴

En el curso de dicha tarea, definida como el cambio hacia una *ontología alternativa* se inscribe el esfuerzo de nuestra investigación, que en estas conclusiones pretende afirmar que la teoría crítica que pretendemos construir precisa establecer el saber en un ámbito más radical que las teorías del conocimiento modernas: se trata de contribuir al desafío que el propio Cox establece cuando afirma que la EPI y el *Nuevo Realismo* que él ha contribuido a construir y a desarrollar se han vuelto obsoletos, en tanto que apenas han logrado cambiar el paso a los estudios sobre el sistema internacional, reconociendo que aún precisan de un amplio desarrollo ontológico y epistemológico para consolidarse como teorizaciones críticas y explicativas de los dinamismos de la historia. Digámoslo una vez más con claridad, la aportación que la Filosofía de la Realidad Histórica de Ellacuría puede constituir a dicha teoría crítica, viene tanto a fundamentarla ontológicamente como a complementarla, matizándola en algún aspecto, en su capacidad explicativa. Lo que sucede es que dicha fundamentación, ya no es de carácter ontológico en el sentido tradicional del término —que ya vimos que el mismo Cox

⁷³ Traducción propia del inglés original: “The real achievement of IPE was not to bring in economics, but to open up a critical investigation into change in historical structures. Having done this, the emphasis on economics became merely an important incident in the movement towards a new knowledge about world order. This movement brought in many subjects other than economics in the narrow sense”.

⁷⁴ Traducción propia del inglés original: “In a more positive sense, the critical perspective envisages a shift in ontology towards a more adequate depicting of the real world on the threshold of the xxi century; but so far this alternative ontology is only a contested work in progress”.

rechaza aunque sea por sus influencias monoteístas y su tradicional carácter de inmutabilidad—, sino en tanto que filosofía primera, precisamente liberadora de postulados y descripciones que impidan una conceptualización estructural y dinámica de la realidad histórica como única realidad. Así, el carácter crítico de la teoría que proponemos, no sólo viene a tratar de superar las debilidades del esfuerzo coxiano en sus fundamentos, o a realizar una aportación al debate en torno al llamado *realismo radical*, sino que humildemente considera que a partir de la filosofía zubiriana y su actualización a la luz de la realidad mundial actualizada históricamente, puede complementarse una aproximación teórica más completa y más ajustada, tal y como aquí estamos tratando de exponer de forma rudimentaria, como conclusiones de nuestro trabajo.

Antes de avanzar sobre el resto de elementos que pueden configurar las bases para esta teoría, hemos de subrayar dos consecuencias que el carácter teórico y el enfoque crítico que hemos consignado para este esfuerzo, derivado de la filosofía primera, presenta inmediatamente y que nos sirven para introducir los siguientes. Por un lado, advertir sobre la no primacía del conocimiento filosófico sobre cualquier otro tipo de conocimiento científico, recordando que ambos se influyen mutuamente. Una aclarando supuestos de la otra, la otra proporcionando resultados como conquistas de realidad a una, tal y como ya advertimos en el capítulo tercero citando a Arboleya

La filosofía, como conocimiento de lo absoluto de la realidad, tiene que cambiar con el relativo progreso del conocimiento de las realidades. Por otro lado, la ciencia se halla bajo el influjo de la filosofía. Se halla de hecho, pues una ciencia, nuestra ciencia, ha progresado siempre sobre unos supuestos filosóficos, más o menos explícitos (Arboleya 1954, 7).

En segundo lugar, y a su vez consecuencia de lo anterior, afirmar que la realidad mundial y mundializada exige por su propio carácter estructural y dinámico, un abordaje interdisciplinario y pluralista. Cox ya lo apuntaba cuando afirmaba la necesaria ampliación temática para la disciplina de las RRII, más allá incluso de la economía. Hasta el punto de sugerir que es preciso configurar un amplio programa de investigación que suponga obviar las tradicionales fronteras que levantan entre ellas

numerosas disciplinas (Cox y Schechter 2002, 80). Sobre este punto centraremos nuestra atención un poco más adelante.

3. Teoría respectivista como la estructuralidad de la realidad

Zubiri nos advierte de que la realidad es *estructuralidad*. No *subjetualidad*. Así el abordaje de la misma en sus fundamentos debe realizarse no desde una mirada predicativa, como a la que nos fuerzan las lenguas que utilizamos, sino desde una mirada *epagógica*, integradora de momentos intrínsecos y estructurales de la realidad. En último término, es decir radical y primordialmente, la realidad presenta su momento estructural siendo *apertura*, *respectividad*, *suidad* y *mundanidad*. Este es el principal argumento de carácter metafísico para afirmar la unidad de la realidad del mundo de la que queremos hacernos cargo con nuestra investigación. Se trata de una unidad física y material, no una conceptualización realizada con posterioridad por ningún logos. Tal es la *estructuralidad* del mundo, fundada en la *apertura* de las cosas reales hacia sí mismas y hacia el resto de cosas reales. La *respectividad* de las cosas consigo mismas y con las demás no es ningún tipo de relación a posteriori entre ellas, sino que afirma el carácter de *ex tructo* de las “notas-de” un sistema, para mostrar la *estructuralidad* del sistema.

Por lo tanto, en nuestra propuesta teórica caracterizar la realidad exige comprender cómo de forma integrada e intrínseca se *estructuran* los diferentes momentos estructurales de dicha realidad, sin por ello dejar de ser una realidad unida en su totalidad. No es lo mismo que considerar cómo una serie de unidades o elementos se relacionan para conformar una estructura a posteriori. La estructura no es una conformación a posteriori de relaciones más o menos estrechas entre unidades explicable genealógicamente o de cualquier otra forma. La *estructuralidad* de la realidad es su carácter formalmente constitutivo, porque tal es la forma en la que la realidad es. Mejor dicho, en la que va siendo, porque ser real es ir siendo *de suyo*. Así la cuestión del dinamismo y los cambios de la realidad no pueden advertirse como una característica de un sujeto dado, sino como un carácter constitutivo de la misma realidad. No es que haya cosas reales que cambien y otras que no, premisa que ha motivado a lo largo de muchos siglos la pregunta errónea por los fundamentos del dinamismo. Es que

la realidad se va constituyendo dinámicamente en virtud de su *estructuralidad*. Lo que es lo mismo que decir, que se va constituyendo dinámicamente en virtud de su *apertura*, su *respectividad*, su *suidad* y su *mundanidad*.

En consecuencia con todo lo anterior —que apenas es un apretado resumen de la reflexión desarrollada en los capítulos anteriores—, la teoría que proponemos deberá centrar sus esfuerzos en comprender la *respectividad* de la realidad histórica en su *estructuralidad dinámica* más que en tratar de fijar cuáles son los elementos y las relaciones entre ellos que conforman tal o cual estructura. Por eso nos atrevimos a sugerir *ut supra* que nuestra teoría debería ser un *respectivismo* para la disciplina de las relaciones internacionales, que diera cuenta de los dinamismos y las fuerzas que constituyen la *estructuralidad* de la realidad histórica. En su *personalidad*, su *socialidad* y su *mundialidad*. Por este motivo hemos apreciado a lo largo de nuestro análisis crítico de algunas teorizaciones sobre el sistema internacional, a aquéllas que han comprendido el carácter estructural de la realidad, no como un adjetivo de la misma más o menos atractivo para facilitar su comprensión, sino en su radical *estructuralidad*. Por ejemplo, aquélla originaria que tanto persiguió en sus explicaciones Polanyi cuando advertía del necesario *arraigo* de la economía en la sociedad y explicitaba el carácter político del movimiento de *desarraigo* provocado por las mercantilizaciones ficticias y sus efectos para dicha *estructura* —él no lo diría así— socioeconómica. También, de manera muy especial, la apuesta de la tradición marxista por subrayar el carácter estructural con que relaciones sociales de producción, instituciones e ideas explican el devenir histórico de la realidad material. Las diferentes corrientes derivadas del materialismo histórico marxista constituye probablemente el esfuerzo sistemático más importante para la comprensión de la *estructuralidad de la realidad histórica*. Tal es el reconocimiento explícito y frecuente que Ellacuría hace a dicho pensamiento, lo que le sirvió sin duda a los idiotas ideologizados para calificarle como “enemigo” susceptible de ser exterminado, en el escenario centroamericano de los violentos años ochenta del siglo pasado, reflejo concreto y específico de un tiempo más propenso a los “equilibrios de poder” Este-Oeste, que a la reflexividad y a la filosofía consecuente sobre los dinamismos de la realidad histórica.

En el ámbito de la disciplina de las RRII es Robert Cox quien realiza una teorización del sistema internacional a partir de la tradición marxista. Comprendiendo ésta más

como un dispositivo heurístico para plantear problemas de investigación y programas que los aborden, que como una ontología estricta y rigurosa que refleje verdades fundamentales, para lo que recoge la distinción gramsciana entre “materialismo histórico” y “economicismo histórico” y reconoce además las influencias de Hobsbawm (Cox y Schechter 2002, 28). En definitiva podría decirse que Cox comprende cuáles son las dificultades del marxismo en tanto que ontología fundamental, cuando ni el idealismo del Espíritu hegeliano ni el “materialismo dialéctico” habían conseguido actualizarse con éxito durante el siglo XX, puesto que su compromiso intelectual presenta un claro propósito teórico realista que rechaza de plano teorizaciones basadas en actitudes o premisas claramente idealistas. Tal es su opción por el materialismo histórico que ya en los tiempos en que inicia el desarrollo de su pensamiento se distingue claramente en la bifurcación de la tradición marxista de lo que se denomina “marxismo estructuralista” desarrollado por Althusser y Poulantzas entre otros. Cox precisa distinguir con claridad su conceptualización de las “estructuras históricas” del estructuralismo al estilo de Levi-Strauss que consideran a la estructura —la económica en el marxismo estructuralista— como el determinante principal de las acciones humanas. Robert Cox precisa una nueva ontología que le proporcione sustento a una observación fundamental entre las premisas de su pensamiento, que es considerar las “estructuras históricas” como el resultado de las “actividades colectivas humanas” de forma que al tiempo que ellas influyen y constriñen la praxis humana, también pueden ser transformadas por esa misma praxis (Leysens 2008, 48). Por eso, el desarrollo que Ellacuría hace de la filosofía zubiriana puede constituir una contribución valiosa a este acertado requerimiento coxiano, en tanto en cuanto nos permite comprender que la praxis humana no se encuentra *fuera* de la *estructuralidad* de la realidad, sino que lo que para Cox son *estructura histórica* y *praxis histórica*, para Ellacuría son *momentos estructurales* de la misma —y única— realidad histórica. Ambas abiertas sobre sí mismas (en suidad) y ambas co-determinantes (en respectividad) de la estructura histórica en tanto que realidades. Ambas, en definitiva, no desarraigables entre sí.

En lo anterior tenemos una de las claves fundamentales por las que la filosofía de Ellacuría a partir de la metafísica zubiriana puede contribuir decisivamente a fundamentar una teoría para la comprensión de la sociedad mundial. Tanto Gramsci con su *blocco storico* como Cox con su *estructura histórica* reconocen la limitación de sus respectivas conceptualizaciones para el análisis de la realidad más allá de la

configuración particular de fuerzas históricas que explican cada época. No en vano, tal afirmación no es más que una consecuencia lógica de la conceptualización de los factores estructurales como derivados de las acciones colectivas. Dicha limitación ya no lo es tanto para nosotros, una vez que reconocimos y afirmamos el carácter de *marcha* sobre la realidad que tiene el conocimiento, tal y como Zubiri nos aclaró en su análisis de la *aprehensión comprehensiva* como último modo de la intelección. La relación entre los modos de intelección de la *Inteligencia Sentiente* en Zubiri (aprehensión primordial, logos y razón) es una relación entre momentos estructurales de un mismo acto intelectual, el único acto intelectual propio del ser humano. De la misma forma se entiende la *respectividad* entre los momentos estructurales de la historia. No hay un dinamismo primero de la estructura hacia la praxis ni viceversa. Por lo tanto no es preciso definir ninguna de las dos como realidades anteriores a ningún dinamismo, sino reafirmar que ambas son la prueba de la *estructuralidad radical* del mundo que pretendemos analizar. La propuesta filosófica de Zubiri nos permite rechazar como reduccionismos tanto cualquier tipo de estructuralismo como cualquier tipo de pragmatismo. Lo cual, ya lo hemos analizado *ut supra*, no tiene por qué remitirnos a las posturas *postestructuralistas* sin más en su rechazo a las posibilidades de fundamentación de una teoría de la sociedad mundial. Como, en definitiva, hemos tratado de justificar con este trabajo y explicitamos un poco más adelante, afirmando la posibilidad de una fundamentación teórica a partir de la conceptualización de la realidad como *estructuralidad* mediante el análisis de la *respectividad* de sus momentos estructurales.

Pero antes hemos de establecer cuál es el propósito y el alcance del *respectivismo* con el que sugerimos puede teorizarse sobre la *estructuralidad* de la realidad histórica que nos ocupa. En cierto modo, ya hemos recordado cómo Robert Cox intuye cuáles son las consecuencias de tratar de comprenderla cuando trata de establecer cuáles son las estructuras que pueden definir una *estructura histórica* particular.

La hegemonía mundial puede describirse como una estructura social, una estructura económica, y una estructura política; y no puede ser

simplemente una de estas tres cosas sino que tiene que ser las tres a la vez
(Cox 1983, 172)⁷⁵.

Este “tener que ser a la vez” no es una referencia temporal que se limite a señalar su simultaneidad histórica. Lo que está indagando Cox sin comprenderlo cabalmente es de qué forma puede la realidad ser varias estructuras sin dejar por ello de ser una unidad. Y esa y no otra es la gran contribución zubiriana en su analítica de la realidad cuya *estructuralidad* puede describirse y ser indagada mediante la comprensión de la formalidad de la misma, es decir, mediante la comprensión de sus momentos estructurales. Los de la realidad en su formalidad, recordémoslo de nuevo, *apertura, respectividad, suidad y mundanidad*. Los de la Inteligencia Sentiente son, *aprehensión primordial, logos y razón*. Los de la praxis siguiendo a González son *acto, actuación y actividad*. Los de la historia tal y como Ellacuría nos sugiere son *lo natural, lo producido por el ser humano y mantenido, las relaciones sociales entre los seres humanos, el sistema de interpretación y valoración, y la praxis personal en tanto que praxis histórica*. Y, hemos de afirmar como Cox, que la estructura de la historia, pudiendo ser descrita como cualquiera de sus momentos, no puede ser simplemente uno de sus momentos estructurales, sino todos a la vez. Es decir todos ellos como constituyentes de la realidad histórica que nuestra teoría quiere abordar y que no es sino una sola unidad estructural de esos cinco momentos estructurales. Respecto a la tradición marxista la cuestión es algo más compleja que superar el olvido de los momentos *natural* y *personal*, y añadirlos a su estructura clásica conformada por lo económico, lo institucional y lo ideológico, o en la versión coxiana conformada por las capacidades materiales, las instituciones y las ideas. No se trata tan sólo de afirmar cinco variables donde se habían considerado tres. Se trata fundamentalmente de incorporar en el análisis la consideración de *respectividad* que fundamenta radicalmente la unión de los momentos estructurales de la realidad histórica. A diferencia de tratar de establecer, como tantas veces se ha hecho desde diferentes perspectivas, relaciones y correlaciones de funcionalidad o de jerarquía entre ellas. Impidiéndonos con ello superar una visión de la estructura de la realidad que constriñe su propio dinamismo, teniendo por lo tanto que fundamentarlo fuera de dicha estructura. Impidiéndonos en

⁷⁵ Traducción propia del inglés original: “World hegemony is describable as a social structure, an economic structure, and a political structure; and it cannot be simply one of these things but must be all three”

definitiva considerarlas como momentos estructurales que se dan “a la vez” constituyendo la realidad. Pero veamos con algo de detenimiento esta cuestión que puede ser mejor aclarada mediante algunas claves para el análisis que podemos sugerir respecto de cada uno de los momentos estructurales y sus respectivas *respectividades* respecto de los demás momentos, con perdón del galimatías redundante. Antes, sólo nos resta determinar la historicidad de la estructuralidad de la realidad, dado que el análisis de la *respectividad* nos exigirá comprender antes el dinamismo inscrito en los momentos estructurales de la realidad.

4. La historia como *invención optativa* de posibilidades

En el epígrafe anterior hemos obviado en lo posible la cuestión del dinamismo de la realidad para evitar distraer los argumentos sobre la estructuralidad de la realidad. Aunque resulta difícil a estas alturas obviar lo que se ha dicho *ut supra* con insistencia: que el dinamismo es propio de la realidad en su formalidad de estructuralidad y no una característica o adjetivo aplicable a una sustancialidad propia. Los momentos estructurales de la misma son dinamismos que se expresan en el carácter *de suyo* que va siendo la realidad. Desde esta perspectiva estamos en condiciones de comprender que las claves de comprensión de la realidad mundial adquieren sentido en su propio devenir más que en una pretendida fijeza descriptiva que la caracterice. Por este motivo la cuestión sobre las fuerzas y los dinamismos de la historia han de ser cuestiones centrales en la orientación de nuestra pretendida teorización. Ya lo hemos dicho antes con suficiente claridad, cuando afirmamos que no es que las cosas, o la historia, tengan un dinamismo, ni que estén en dinamismo. Es que son *formalmente* dinámicas. Es que son *realmente* dinámicas. La primera consecuencia que lo anterior tiene para la propuesta teórica que tratamos de sugerir es que la pregunta que origina y motiva gran parte de la crítica que desde la tradición neo o postmarxista se recoge en el trabajo de Cox carece de sentido. Compartiendo la crítica fundamental a cualquier tipo de aproximación teórica que pueda ser tildada de *ahistórica* —la crítica vale tanto para gran parte del marxismo estructuralista como para el neorrealismo waltziano—, sin embargo no es preciso seguir haciéndose la pregunta sobre si puede cambiarse o no aquello que estructure en la actualidad el sistema internacional, sea vista como “hegemonía” o como “equilibrio de poder” que compense en lo posible una situación eminentemente anárquica. No se puede seguir haciendo esa pregunta porque a partir de

la consideración de la realidad como *de suyo* la respuesta está inscrita en la misma realidad del sistema internacional. No es que debamos hacer esfuerzos por averiguar si es posible o no cambiar las coordenadas de dicho sistema, es que tan sólo debemos asumir que el sistema va a cambiar. Mejor dicho, está cambiando. Y es en los dinanismos que expliquen ese “ir cambiando” en los que debemos centrar sin más nuestra atención. Así lo hace Cox, entre muchos otros que comparten su compromiso investigador con la denominada *Teoría Crítica* y numerosos enfoques que tienen en común declarados propósitos emancipadores. Pero Cox, a falta de un fundamento propio de la realidad, tan sólo puede exigir que sean reconocidos los propósitos con los que parte cualquier teoría. Nosotros podríamos decir algo más, puesto que aceptar el dinamismo histórico como intrínseco y constituyente de la misma realidad desde argumentos obtenidos mediante la *filosofía primera*, nos permiten fundamentar en un ámbito más primordial que el de los propósitos la necesidad de teorizar de tal forma que se comprenda la historia como una apertura permanente de posibilidades, más que como una sucesión de etapas, estructuras o sistemas que pueden ser descritos en su fijeza. Por lo tanto, nuestra teoría rechaza cualquier visión o conceptualización del sistema internacional como estable en su inmutabilidad. De forma que podemos advertir que las diferentes teorizaciones a nuestro juicio, no se dividen más entre teorías ahistóricas y teorías sobre el cambio, sino entre teorías que contribuyen a comprender y a reproducir los dinanismos de posibilitación de unas posibilidades particulares y concretas —que podríamos llamar *continuatoras* o *legitimadoras*—, y teorías que contribuyen a comprender y a reproducir los dinanismos de posibilitación de otras posibilidades —que podríamos llamar *emancipadoras* o *transformadoras*—. En cualquier caso, la historia es formalmente, tal y como hemos visto más arriba con detenimiento, un sistema de posibilidades. Dicho de otra forma, el compromiso de nuestra teoría con el cambio histórico no precisa de fundamentaciones normativas ni éticas que se expongan con carácter previo y como propósito de la teoría. No se trata de un compromiso distinto del compromiso con la realidad que se le supone a cualquier esfuerzo teórico.

Lo anterior así formulado podría ser rechazado bien por considerar que fundamenta una aproximación irrelevante —si diferentes teorías pueden proporcionarnos orientaciones políticas contradictorias entre sí, serían teorías en dicho sentido irrelevantes—, o bien porque supone una equiparación entre todas las teorías dado que todas afirmarían algo sobre dinanismos históricos, aunque fueran éstos contradictorios desde el punto de

vista de las tendencias que apuntan. En realidad no es así puesto que la comprensión de los dinamismos de la historia como inscritos formalmente en la misma realidad, nos permite a partir de dicha argumentación ontológica —en el sentido de constituir una afirmación sobre la realidad tal y como demanda insistentemente Cox— simplemente rechazar aquellas teorías que no expliquen cuáles son los dinamismos que están constituyendo la realidad. Las teorías pueden tener la tentación de centrarse en establecer fijaciones de la realidad histórica, tanto para explicarla como un punto de partida como para comprenderla como una pretendida situación por alcanzar. Sean éstas *problem solving theories* o no, es decir independientemente de sus propósitos y sus enfoques metodológicos, yerran si pretenden con más énfasis explicar una fijeza imposible que atender a los dinamismos constituyentes de la realidad que se hace historia a través de las posibilitaciones que esos mismos dinamismos crean dando de sí.

Sin embargo, establecer el dinamismo en la misma raíz de la realidad histórica, no es suficiente si el propósito es aproximarnos a una fundamentación teórica sobre la misma. Es decir el soporte filosófico, cargado de primordialidad y radicalidad, no puede por sí mismo abordar las explicaciones sobre la realidad histórica en su cotidianidad, o como diría Ellacuría en tanto que *realidad intramundana*, o tal y como el lenguaje filosófico zubiriano señalaría como *realidad talitativa*. Para abordarla nuestra teoría tendrá que preguntarse por las formas y modos en que los dinamismos actúan, lo cual no está de más recordarlo una vez más, dependerá de cómo se actualicen en la realidad sus notas constitutivas, o sus momentos estructurales si de realidad como *estructuralidad* estamos hablando. A la teoría que responde a esa pregunta hemos propuesto denominarla *respectivismo* que comprende la historia como un sistema de posibilidades. ¿Qué consecuencias tiene para las bases teóricas que estamos sugiriendo la comprensión de la historia como un sistema de posibilitación? Pues nada más y nada menos que la realidad en su dinamismo constituyente, en su estar siendo dando de sí, no es sólo la realidad instantánea o momentánea, sino también lo que puede dar de sí (Zubiri 1989, 65). Los momentos estructurales del *dinamismo de la posibilitación* permiten explicar el momento creativo y de invención optativa que caracteriza a la historia, contra cualquier otra visión evolutiva, desveladora o determinística de la historia. La historia es así la actualización progresiva de las posibilidades que en su apertura estructural proporciona la realidad. Que la realidad histórica se actualice como un sistema de posibilidades no constituye ninguna visión ingenua de la historia porque no afirma que cualquier cosa

sea posible en la historia. Hemos distinguido convenientemente lo potencial y lo factible de lo posible aún y cuando en la tradición filosófica a menudo se ha traducido el concepto aristotélico de *dynamis* de las tres formas. Lo potencial y lo factible constituyen una referencia a la realidad en su formalidad, mientras que lo posible refiere a su actualización histórica como realidad. Pero reconociendo no un carácter sucesivo sino de mutua influencia entre lo potencial y factible y lo posible. Será la particular *habitud* del ser humano y su praxis —el momento estructural del *dinamismo de la personalización*, como *suidad* o *dar de suyo* del ser humano, tal y como explicamos al inicio de este trabajo— la clave y fundamento de tales posibilitaciones.

Es en este punto en el que la aportación zubiriana parece más relevante para las teorías de las relaciones internacionales. El denominado *dinamismo de la suidad* que en el caso de los seres humanos constituye un dinamismo particular y propio que denomina *dinamismo de la personalización*, constituye y reconoce un poder de lo real. El poder de estar siendo dando de sí. Esta *poderosidad de lo real* es un concepto que no tiene símil o correlato alguno en la Teoría Crítica de las RRII y sin embargo es un concepto central para la fundamentación de una teoría sobre la realidad histórica. La *poderosidad de lo real* no es sino el que la realidad esté impuesta a los seres humanos como recursos para sus acciones. La realidad por eso tiene el *poder* de constituirse en condición de posibilidad para los seres humanos. Tal es la *respectividad* básica entre las cosas y los seres humanos, la de ser recurso para sus acciones, la de ser *cosas-sentido*, que el ser humano entiende como posibilidades para sus acciones. Eso hace que el ser humano se haga a sí mismo —su dinamismo de *suidad*— *apoderándose* de esas posibilidades que la *poderosidad de lo real* le impone como tales. Recordémoslo de nuevo; no hay ningún mecanicismo ni determinismo en ese *apoderamiento*, puesto que es el ser humano quien determina esas posibilidades que se van actualizar. Determinación de unas posibilidades que es literalmente una innovación que Zubiri llamará libertad.

Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad, y la unidad de lo fundante y de lo fundado es el propio poder de posibilitación (Ellacuría 1991, 429).

La misma *poderosidad de lo real* en su momento estructural de socialidad —dinamismo de la *mundización*— también constituirá la sede de un poder para el ser humano. La

realidad, la sociedad o el mundo así entendidos como sistemas de posibilidades, no constituyen sin embargo una determinación de las acciones de los seres humanos, pero sí una determinación de lo que un ser humano va a poder hacer y va a poder dar de sí. Nuestra teoría por lo tanto concibe la historia como un proceso creacional de capacidades, como un proceso abierto y dinámico, pero que no puede en ningún caso escapar de lo real. Las posibilidades que forman la historia nos llegan montadas sobre lo potencial y lo factible, sobre la *poderosidad de lo real*. Aunque el ser humano se caracteriza por ser quien puede hacer un poder, por ser quien puede constituir la posibilidad misma que actualizada históricamente, posteriormente será la realidad. Esta es la irrenunciable *futurición* que radica en nuestros actos y que se expresa en nuestras actividades indicando el itinerario de la praxis histórica como creatividad, postulación y transformación de la realidad.

Las teorías estructurales y la Teoría Crítica han abordado el carácter estructural de la realidad como constricciones o condiciones para las acciones humanas. Y así se han topado con dificultades para explicar tanto la impredecibilidad de la historia como los dinamismos que le son propios, limitándose en los mejores casos a abordar la búsqueda de negaciones dialécticas sobre las que tratar de montar los cambios históricos. Las posibilidades del cambio tenían por lo tanto que situarse en el sentido de las cosas, en las posibilidades de construir significados intersubjetivos compartidos. Olvidando que la realidad va dando de sí y el ser humano, en su dar de sí, constituye la misma en condiciones de posibilidad abiertas hacia el futuro, transformando en definitiva la realidad, de la que forma parte en estricta *respectividad*. El hecho de que la *poderosidad de lo real* se muestre históricamente mediante una serie de dominancias específicas supone, es cierto, un acatamiento de la realidad. La novedad que nos proporciona la antropología zubiriana es que este acatamiento no se agota en sí mismo, sino que se produce mediante un *apoderamiento* de posibilidades que transforma la misma realidad. Traigamos aquí de nuevo la cita con que Ellacuría resume la intrínseca relación entre la *poderosidad de lo real* y su particular expresión en el ser humano real:

El respeto que suscita la realidad puede presentarse como acatamiento, pero un acatamiento que da poder sobre la realidad a quien se acerca a ella personalmente; por el poder mismo de lo real es el hombre [ser humano] poderoso y, como vimos, cuasicreador (Ellacuría 1991, 467).

Con ello se le concede un estatuto particular a la praxis humana en lo que muchos verán una coincidencia con las posiciones *constructivistas* que tanta influencia han tenido últimamente en las teorías de las RRII y que postulan el carácter de construcción social de toda la realidad. Es evidente que esto es cierto en algunos de los aspectos centrales que explican la aparición del constructivismo en las RRII, tales como la debilidad que la Teoría Crítica mostraba en el hecho observable de que la teoría no necesariamente arrastra a la realidad, la superación del racionalismo dominante o el carácter reflexivo que se impone progresivamente en las ciencias sociales (Ibáñez 2015, 191 y ss.). Así, la consideración de los factores ideacionales en la construcción de la realidad y sus consecuencias ontológicas en tanto que considerar la realidad al menos *parcialmente* construida por dichos factores, parece razonablemente compatible con la explicación zubiriana a partir de la *poderosidad de lo real* que se da en el ser humano. Además, algo hay de cierto en considerar que el *constructivismo* ha posibilitado la generación de cierta posición intermedia entre los materialismos y los idealismos por un lado, y entre los individualismos y los estructuralismos por el otro (Adler 1997, 321 y ss.), mediante una acoplamiento epistemológico y ontológico que exige una *doble hermenéutica* a las ciencias sociales, que las diferencia de las ciencias naturales (Guzzini 2000a, 160-162). En la afirmación constructivista se aprecia el reconocimiento de la especial interacción entre el ser humano y la realidad resaltando su capacidad configuradora de la misma realidad, tal y como expresa Adler:

El constructivismo es ver que la manera en la que el mundo material configura y es configurado por la acción y la interacción humana depende de las dinámicas interpretaciones normativas y epistémicas del mundo material (Adler 1997, 322).⁷⁶

Hasta ahí, nada que reprochar al *constructivismo*. Pero lo que nuestra propuesta teórica reclama llegados a este punto es una apropiada fundamentación para esa *doble hermenéutica* que puede proporcionar un punto medio (“middle ground position”), que tendrá también consecuencias para la comprensión de la historia como sistema de

⁷⁶ Traducción propia del inglés original: Constructivism is the view that the manner in which the material world shapes and is shaped by human action and interaction depends on dynamic normative and epistemic interpretations of the material world”

posibilitación. Las referencias en este punto del *constructivismo*, ya lo repasamos en el capítulo tercero de este trabajo, se refieren al concepto de *habitus* de Bourdieu por el que se entiende un *set* o conjunto de disposiciones específicas que son compartidas espontáneamente por el *sentido común* en las cuales tanto el mundo natural como el mundo social aparecen como evidentes en sí mismas a la gente, proporcionando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción —significados intersubjetivos, dirían Habermas y Cox— que tienden a reproducir prácticas a través del tiempo (Guzzini 2000a, 166). El propio Bourdieu intuye la importancia del *poder* en la configuración de dichos significados, aunque no consigue más que establecer una nueva dimensión del poder político, respecto de las interpretaciones que del mismo son comunes en la ciencia política y en las RRII, a la que denomina *poder simbólico*. No reiteramos aquí lo desarrollado con detenimiento en varios apartados de este trabajo, por los que hemos establecido en la *poderosidad de lo real* y en su *respectividad* con los seres humanos las condiciones de posibilidad con las que se hace la historia, ni su fundamentación al nivel de los actos más primordial y radical que el de cualquier sentido o significado. Recordemos que la realidad a partir de Zubiri es *poder y fuerza* antes que *sentido* (Barroso 2013, 33), lo que debería indicarnos que el objeto de nuestras teorizaciones deben enfrentarse con la *poderosidad* con que lo real va siendo *de suyo*. Tan sólo es preciso subrayar que nuestra propuesta teórica considera por un lado, que la verdad hay que hacerla no como algo previamente sabido y luego puesto en ejecución, sino como una realidad entendida como puesta en juego de teoría y praxis que en el mismo se muestre como verdadera. Sólo así puede teorizarse adecuadamente sobre la *doble faz* que es propia de la historia, la de la naturaleza que está en la base del proceso de posibilitación y la de la acción humana que convierte dichas bases en posibilidades históricas. Tal es la complejidad que le es propia a la historia, y en consecuencia, tales y no otros, los destinos —y la explicación— de cualquier *doble hermenéutica*, que ha de abordar unitariamente el momento estructural de la invención optativa propia de la historia. No la marcha de la misma por un lado y el sentido intencional que los humanos le proporcionan por otro.

Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, insistir en la consideración de la historia como impredecible y azarosa dado su carácter de *invención optativa* con que se va configurando la realidad histórica. Explicado el momento estructural de la *postulación, creatividad y transformación* propio de la *habitud* humana, la historia sólo

puede ser adecuadamente concebida como una sucesión de creaciones optativas en las que el momento estructural que hemos denominado *personal* debe formar parte de cualquier explicación teórica de los dinamismos de la historia. Pero no explicando o fundamentando al resto de momentos estructurales (natural, económico y político, social) de manera que queden subrogados a éste, sino en la *respectividad* que le es propia en tanto que realidad histórica. Por este motivo el análisis que Susan Strange realizó de lo que ella denominó no muy acertadamente como “estructuras de poder” es tan valioso y relevante para el estudio de las RRII. Porque permitió comprender cómo a partir del análisis de prácticas sociales determinadas pueden explicarse dinámicas específicas que se constituyen en fuerzas de la historia, comenzando con ello a poner ante nuestros ojos, no sólo una consideración estructural del poder que tanto revolucionó las conceptualizaciones clásicas de la disciplina, sino aquello que no fue capaz de abordar con suficiente profundidad: las interrelaciones entre dichas fuerzas y dinamismos que muestran influencias mutuas en los recorridos de dichos dinamismos. Así, recordemos, cómo los cambios tecnológicos describen y explican al mismo tiempo parte del dinamismo de su *estructura* de finanzas, de la de producción, de la de seguridad y, aunque más superficialmente analizada, de la de comunicación. En realidad Strange está inaugurando un método de análisis de fuerzas históricas más que de estructuras de poder como pretende. La *estructuralidad* del poder de la realidad radica mejor en el complejo en constante *respectividad* que rechaza analizar más que en los cambios que observa en las fuerzas históricas que analiza. Ya hemos señalado en el análisis detallado de la teoría del poder estructural cómo la insuficiencia en la comprensión de lo que denomina la *estructura de comunicación* se advierte ya la necesidad de emprender un diálogo entre dicha teoría y las premisas que introducen la Teoría Crítica y el constructivismo sobre el *poder de la comunicación y la información*, lo que hubiera requerido por su parte un más profundo análisis de la cuestión (Sanahuja 2008), y como también se aprecia que Strange —tal vez por el mismo motivo— acaba por incurrir en contradicciones desde la perspectiva del problema agencia/estructura. De igual forma que le sucede a su teoría con la *estructura de comunicación* le sucede respecto de la selección y jerarquización de lo que ella denomina diferentes estructuras, entre primarias y secundarias. Más allá de lo poco acertado que consideremos que finalmente decidiera situar la estructura del bienestar como secundaria, puesto que nos parece que contiene una serie de fuerzas históricas irremplazables para comprender la actualización histórica de la realidad mundial, lo relevante en este momento es que

Strange no puede sino limitarse a describir —con asombrosa agudeza en muchos casos— el tránsito de algunas de esas fuerzas y dinamismos, sin caer en la cuenta de que sin decirlo, está ayudando a comprender que los cambios que está apreciando como configuradores de una nueva realidad parten de la apropiación de determinadas posibilidades que se hacen historia como producto de las praxis históricas que analiza. Tan sólo percibirlos de forma integrada e intrínseca en su *estructuralidad* hubiera proporcionado un marco mucho más apropiado para la EPI y el desarrollo de las teorías críticas que no obstante consiguió influir de forma importante con sus análisis.

5. El análisis de la *estructuralidad* de los momentos estructurales

Digámoslo de una vez: el abordaje teórico de la sociedad mundial requerirá centrar sus esfuerzos tanto en el análisis de la *respectividad* de cada momento y entre los momentos, como en el análisis de la *estructuralidad* de la realidad actualizada históricamente. No estamos hablando de dos análisis diferentes y complementarios de las principales fuerzas que describen los dinamismos de cada momento estructural, atendiendo por un lado a la *suidad* de cada una de ellas hacia sí misma y hacia el resto de notas que conforman la estructura de la realidad que abordamos. Sino que estamos sugiriendo la necesidad de cuidar que en el análisis se comprendan estas fuerzas de tal manera que muestren todos los momentos estructurales en su integridad intrínseca. Como puede haberse adivinado siguiendo el recorrido que propone este trabajo, no se pretende en absoluto establecer reglas o relaciones de funcionalidad entre los momentos estructurales como si fueran variables de un sistema cerrado de forma que nos proporcionaran cierta predictibilidad sobre el devenir de la sociedad mundial. Pero nada nos impide caracterizar las respectividades particulares tal y como parecen actualizarse históricamente de forma que describamos con mayor precisión las posibilidades abiertas en cada situación histórica independientemente de su mayor o menor dominancia sobre la realidad. Sugerimos, en cierto modo como colofón a estos rudimentos teóricos, un breve apunte de cada uno de los cinco momentos históricos, señalando las fuerzas más evidentes de cada uno y sus posibilidades de actualizarse como fuerzas históricas a modo de esbozo de lo que podría constituir un amplio programa de investigación sobre la sociedad mundial en tanto que realidad histórica. Dado que gran parte de este trabajo lo hemos desarrollado en diálogo con teorías que se han centrado en los momentos estructurales que Ellacuría denomina plenamente históricos, tales como *lo producido*

(instituciones y realidad físicas producidas por el hombre), *el sistema de relaciones sociales* (la economía política y las fuentes del poder estructural) y el *sistema de interpretación y valoración* (el aporte constructivista y el enfoque crítico), a continuación estructuramos parte de esa literatura en nuestra propuesta de investigación además de sugerir alguna novedad respecto de lo que hemos denominado el “olvido marxista”: *lo natural* y el momento crucial y posibilitante de *lo personal* en tanto que praxis histórica.

El momento estructural de *lo natural* sobre el que se subtienden el resto de momentos estructurales de la historia puesto que constituye el apoyo irrenunciable del resto. Ya lo advertimos con anterioridad, las fuerzas naturales (biológicas, psíquicas) sólo son fuerzas históricas cuando su *respectividad* con el resto de momentos estructurales se actualiza históricamente. Lo relevante del caso es que entre las características de la actualizada sociedad mundial está la creciente conciencia sobre la crisis ecológica, sus causas directamente relacionadas con la actividad humana y la apertura de nuevas posibilidades de autodestrucción de la vida por colapso ambiental. Es uno de los potenciales finales de la historia que se han actualizado como posibilidad tras iniciarse el proceso de globalización. Como con acierto señalaba Ellacuría y nos indica la co-determinación estructural del momento natural con la historia, la cuestión ya no es si la historia logrará dominar la naturaleza, sino si, y por primera vez, la historia conseguirá dominarse a sí misma. En este contexto es preciso ubicar el análisis de los debates y las dinámicas que la cuestión sobre la *sostenibilidad ambiental*, que abarca ya amplios abanicos de diagnósticos problematizados como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, el avance de la frontera desértica, etc., incorpora a nuestro saber. Pero el reto es precisamente incorporar este tipo de conocimientos tal y como se producen en la realidad que pretenden conocer, es decir, en *respectividad* con los momentos sociales, políticos, económicos o personales. Tal y como advierten los teóricos de la modernización reflexiva:

Estamos de acuerdo en que las cuestiones ecológicas no pueden reducirse sin más a una preocupación por el “medio ambiente”. El concepto de “medio ambiente” parece presentarse como un contexto externo de la acción humana. Sin embargo, las cuestiones ecológicas han pasado a un primer plano solo por el hecho de que el “medio ambiente” no es ya, de

hecho, externo a la vida social humana, sino que está totalmente impregnado y reordenado por ella. [...] Lo “natural” está hoy tan inextricablemente unido a lo “social” que ya nada puede darse por supuesto respecto a la “naturaleza (Beck, Lash, y Giddens 1997, 10).

El mismo Cox llama la atención sobre la necesidad de integrar adecuadamente el momento *natural* en los análisis cuando afirma que se precisa una sociedad autoconsciente de su arraigo —mencionando la metáfora de Polanyi respecto del arraigo social de lo económico— en la biosfera. Aunque sus análisis nunca han abordado de forma sistemática esta cuestión. A este respecto es considerable el desarrollo que están adquiriendo las teorizaciones desde enfoques *biocentristas* (Gudynas) en los que la vida y la naturaleza puedan dejar de considerarse como un apoyo o una base para el resto del accionar humano tal y como lo han sido durante gran parte de la historia anterior y pasen a constituir un elemento central entre los momentos estructurales de la historia. También los esfuerzos por indagar en la relación entre las fuerzas económicas y las fuerzas de la naturaleza propugnan teorizaciones que suponen nuevos marcos de interpretación para la realidad social y política, como los avances de la *economía ecológica* y su derivada *economía política* originada en los trabajos de Georgescu-Roegen y de creciente repercusión en la academia de nuestro país aunque aún desde cierta marginalidad respecto de las interpretaciones dominantes (Carpintero 1999; Alier 1999; Naredo 2006). Todos estos nuevos marcos de comprensión teórica, además de proporcionar sugerentes análisis sobre la distribución del poder en la sociedad derivado del control de los recursos y los sistemas de producción y consumo, ponen de manifiesto una cuestión de gran relevancia y que no debemos dejar pasar desapercibida en nuestra reflexión propositiva. En su pretensión de integrar adecuadamente los momentos económico y natural, la reflexión sobre los límites de la naturaleza propias de la ecología suele imponer un carácter fundamental a la naturaleza sobre cualquier otro de los momentos estructurales de la historia, tendiendo a subordinar el resto de momentos estructurales a las dinámicas que observan en la naturaleza, como el agotamiento y sobreexplotación de los ecosistemas y la pérdida de diversidad biológica. Esto es un consecuente lógico de situar la “vida” en la base de los análisis y sus propuestas teorizantes, pero no lo es tanto si nuestro objeto es la realidad. Para una correcta y adecuada teorización no deberían olvidarse los influjos y *respectividades* que otras fuerzas históricas también tienen sobre la *estructuralidad* de la realidad

constituyéndola y abriendo posibilidades. Tal aseveración no quiere constituir un llamado ingenuo a las capacidades tecnológicas ni a la innovación como solución segura de la “problemática ambiental” como demasiado a menudo son expresadas, particularmente desde los actores con mayor responsabilidad en el deterioro como países con mayor grado de industrialización o transnacionales energéticas y de otros sectores de producción. Más bien nuestra advertencia desea subrayar la importancia de las acciones e interacciones humanas en la postulación y apoderamiento de nuevas posibilidades con cierta capacidad para actualizarse históricamente como realidades de alcance global, que expresan dinamismos propios, tales como los movimientos sociales promotores de prácticas comprensibles desde un concepto político novedoso y relevante, por su potencial integrador de las interacciones económicas, naturales, sociales y políticas, como la soberanía alimentaria.⁷⁷

El momento estructural de la historia que hemos denominado como *lo producido por el ser humano* incorporando en él a todo lo actualizado históricamente tanto en el orden de las instituciones como en el orden de las realidades físicas, nos remite a varias cuestiones cuyo análisis desde el enfoque de la *respectividad* exigiría una revisión en profundidad. Es en este ámbito en el que la mayoría de las teorizaciones del tipo de las que Cox llamó *problem solving theories* tienen su punto de partida, obviando a menudo que las realidades actualizadas históricamente tales como los Estados, las instituciones de carácter económico o político, o las nuevas realidades derivadas de los avances tecnológicos han sido producidas *dinámicamente* en un marco de *estructuralidad* con que hemos entendido toda la realidad. Estas teorizaciones rechazan así gran parte de la misma realidad que no se detiene porque sustancialmente es dinamismo. Observemos por ejemplo como instituciones como la familia cambian su consideración y su descriptiva para incorporar nuevos modos y formas de ser-familia, a pesar de que

⁷⁷ Nada que ver con una producción alimentaria de carácter “nacional”, sino que amplía la idea de soberanía al control de los recursos y normativas que rigen la producción de alimentos y constituyen en gran medida el tipo de mercado con que distribuirlos. Así es por considerado un derecho de los pueblos y destacan entre sus propuestas por ejemplo su negativa a que la producción de alimentos siga constituyendo un capítulo de las negociaciones multilaterales liberalizadoras de la Organización Mundial de Comercio, o su apuesta por los grupos de autoconsumo, la producción con estándares orgánicos, la agroecología y los circuitos cortos de comercialización. También se oponen a la extensión a la cadena alimentaria de los Organismos Modificados Genéticamente (OMG) y a la utilización de grandes superficies terrestres para monocultivos, también los que son orientados a la producción de agrocombustibles (García 2003; Windfuhr y Jonsén 2005).

puedan escucharse posiciones fundadas en una conceptualización obsoleta de dicha institución.

El análisis que de este momento estructural podría abordar una nueva teoría de las RRII debiera sin duda recoger críticamente gran parte de las teorizaciones del denominado *neoliberalismo institucional* y las consecuentes teorías sobre *regímenes* así como las que abordan de forma sistemática y desde enfoques diversos los fenómenos de integración regional, el *multilateralismo* y las diversas formas de *regionalismos*. Pero será preciso hacerlo sin abandonar el carácter crítico que hemos asentado como enfoque para nuestra propuesta de teorización. En primer lugar será preciso recoger una de las principales críticas que se han realizado a los enfoques *neoinstitucionalistas* sobre la integración, en el sentido en

que las instituciones sean tratadas como variables dependientes, independientes e intervinientes y utilizarlas para explicar los resultados de los procesos políticos confunde en tanto no permite aprehender que los actores pueden cambiar y/o crear (nuevas) instituciones, lo cual genera argumentos circulares (Perrotta 2013, 211).

Pero, yendo más allá, hemos de tener muy en cuenta el acertado análisis que realiza Perrota (Perrotta 2013) sobre el denominado *Nuevo Regionalismo* como intento de teorización de las nuevas formas de integración diferentes del proceso europeo que había centrado hasta entonces todas las teorizaciones imponiendo sobre los procesos una idea centrada en “cuanto más integración, mejor” sin poder fundamentar de forma universal tal afirmación. Perrota entiende que hay dos formas de entender y de interpretar el *Nuevo Regionalismo*, una como una visión prescriptiva claramente influenciada por los organismos económicos internacionales reguladores del crédito y del comercio multilateral, que básicamente comprendieron dichos procesos de integración regional como una estrategia de los Estados complementaria de las estrategias de liberalización unilaterales y multilaterales, de forma que los procesos anteponían las cuestiones comerciales y las reformas económicas estructurales orientadas por el mismo horizonte de liberalización. Esta visión fue la predominante en la última década del siglo pasado, incluso por parte de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (CEPAL 1992; CEPAL 1994; Massad, America, y others

1992), que años atrás había constituido un aporte teórico y una influencia notable en los procesos regionales a partir de una visión desde el estructuralismo histórico. Contra esta visión, Perrota sugiere un profundo cambio analítico en la forma de comprender los procesos de integración comprendidos como *Nuevo Regionalismo* a partir de las teorizaciones que se realizaron especialmente a partir de la EPI (Hettne y Söderbaum 1998; Hettne 1999; Hettne y Söderbaum 2000; Hettne 2005; Hettne 2006; Hettne y Söderbaum 2007) y que ya trajimos a colación *ut supra* cuando analizamos el arraigo entre sociedad y economía de Polanyi y la comprensión que algunos autores hicieron de los regionalismos como una reedición de su *doble movimiento* en el contexto de globalización. El aporte principal de estas teorías, motivo por el que consideramos apropiado el análisis de las mismas en el marco de nuestra propuesta teórica, es la ampliación del mismo concepto de regionalización a temas y dimensiones diferentes de la económica y la comercial. Por eso no toman las regiones como realidades dadas sino como espacios en permanente construcción social y política, y por lo tanto como procesos históricos. En consecuencia los procesos de integración y su organicidad dejan de ser el principal objeto de estudio, para tratar de una forma más comprehensiva de incorporar tanto los diferentes momentos estructurales como la nueva realidad a la que pueden estar dando lugar. Dicho de otra forma, los procesos de integración y las instituciones a que pueden dar lugar, en tanto que construcciones políticas no tienen por qué responder a dinámicas esencialmente diferentes del resto de construcciones políticas que en la historia van conformándose. El hecho de que desde las diferentes teorizaciones dichos procesos hayan sido analizados tratando de clasificarlos en relación a un punto de llegada o de completitud de dicho proceso, puede responder principalmente a la misma lógica, eminentemente wesfaliana, de que las formas superiores son aquéllas que acaban conformando un Estado, o un Estado-región como sugiere Hettne. Esta lógica impone un carácter prescriptivo y altamente normativo a las teorizaciones sobre la regionalización, desde los cuales es enormemente difícil volver la mirada sobre la futuridad que nos exige la historia. Para ello, sería probablemente mejor, profundizar en el análisis de los dinamismos propios de los momentos estructurales y de las *respectividades* que actualizan históricamente dichos procesos.

En este sentido, tiene particular relevancia la consideración de los denominados *regionalismos postliberales* (Sanahuja 2010a; Sanahuja 2010b; Serbin 2011; Sanahuja 2012; Serbin 2012) en tanto que sugieren nuevas dinámicas desde perspectivas más

integradoras de las diferentes dimensiones y en tanto que parten de una consideración crítica a los dinamismos marcados por los principales actores en un tiempo marcado por la agenda liberalizadora. Se trata de procesos aún en curso y sobre los que es aún muy pronto para describirlos como alternativas *reales* a lo que han sido las fuerzas dominantes en los últimos decenios, pero nuestra teoría permitiría abordarlos no sólo como *contramovimientos de protección* sino, principalmente, como la postulación de nuevas posibilidades históricas a partir del momento estructural particularizado en la institucionalidad política.

El esquema de análisis que nos propuso Strange con sus estudios sobre las *estructuras del poder* nos permite sin embargo, con las adecuadas ampliaciones y revisiones que hemos mencionado, una mejor aproximación a la *estructuralidad* con que se va constituyendo la realidad internacional, también en su momento estructural institucional. Ya hemos comentado cómo lo que Strange denomina *estructuras* deben ser concebidos como fuerzas históricas que se despliegan no de forma autónoma, sino en constante *respectividad*. Ni que decir tiene que nuestra teoría encontraría no sólo una especie de método apropiado en este tipo de análisis, sino también un hilo conductor temático de especial relevancia y que ya ha sido abordado por algunos autores desde las teorizaciones críticas de las RRII. Nos referimos al fenómeno de la *transnacionalización* con que las principales fuerzas históricas pueden estar describiendo una transición relevante de las *respectividades* con que se va constituyendo la realidad actualizada históricamente como una sociedad mundial. Dicha *transnacionalización* no sólo supone un carácter particular de los principales dinamismos que observamos en las fuerzas económicas, sociales o políticas, sino que abre además un amplio sistema de posibilidades en las configuraciones con que los diferentes actores se presentan en la arena global. Han sido analizadas desde las posiciones originariamente liberales en la disciplina que han marcado precisamente el tránsito al llamado *transnacionalismo* o *globalismo*, proponiendo un eje de análisis que superara las limitaciones de la división entre lo interno y lo internacional, tanto en lo que se refiere al pluralismo de actores en la dimensión política institucional (Keohane 1986) como en la dimensión social (J. N. Rosenau 1985; J. N. Rosenau 1986; J. N. Rosenau 1990). Esta última de especial relevancia para nosotros, dado que en definitiva, al abordar la importancia del papel que las personas y los individuos tienen en la política internacional está abriéndonos un campo magnífico para el análisis del

momento estructural de la praxis personal en la realidad que hemos definido como sociedad mundial. Ya hemos visto en un capítulo anterior cómo este elemento fue clave primero para evidenciar los límites analíticos del realismo y cómo después constituye una temática clave de la síntesis neo-neo. Pero es desde luego, a partir de las teorías críticas desarrolladas por Cox, Gill, Robinson y Devetak las que sitúan adecuadamente la *transnacionalización* de las fuerzas históricas en el análisis como un instrumento o vehículo de intereses de clase más que como una característica de uno u otro sujeto en el denominado “materialismo histórico transnacional” (Cox 1981; Cox 1983; Cox 1992a; Gill 1993; Cox 1997; Overbeek 2000; Devetak 2005; Robinson 2005). Con ello, estaríamos al menos siendo más sólidos en el análisis de la *respectividad* entre el momento estructural de lo *producido* y el que en seguida pasamos a analizar de las *relaciones sociales entre los seres humanos*. Dicho de otra forma, el análisis de las fuerzas institucionales sólo adquiere pleno sentido enmarcado en la mencionada relación, más que en su tratamiento como actores o sujetos plenos en nuestra aproximación teórica.

Desde esta perspectiva no es necesario acudir en último término a los set de valores y normas para diferenciar los distintos perfiles que caracterizan a las sociedades, tal y como Strange hace en su metáfora sobre los grupos humanos tras el naufragio, o como Devetak sugiere con su *praxeología* fundamentada en las comunidades lingüísticas. Dichas normas y valores forman parte constitutiva de la realidad —cuya propuesta de análisis esbozamos enseguida— en constante *respectividad* con los dinamismos propios de las instituciones, de lo natural, de las relaciones sociales y el dinamismo de lo personal. La clave es incorporar en los análisis de Strange esta mirada consideradora de la unidad de la realidad en su *estructuralidad*.

El tercer momento estructural, el de las *relaciones de los seres humanos*, que responden al dinamismo de la *comunización*, deben incorporar el amplio programa de investigación derivado principalmente de los estudios que han contemplado en el centro de sus preocupaciones a las relaciones sociales. En el ámbito que nos ocupa, ya lo hemos analizado con detenimiento, son los análisis que dan lugar a la EPI y últimamente a la Economía Política Global (EPG). Así, los fundamentos epistemológicos de la EPG toman como punto de partida la imbricación de la política y la economía. Ni la ciencia política ni la economía pueden explicar actualmente los

comportamientos de los individuos, los Estados o cualquier otro sujeto en la nueva arena global, tal y como afirma Palan:

Las teorías puras de política y economía nos dicen muy poco acerca del comportamiento real. Los campos de la Economía Política Internacional (y crecientemente la Economía Política Global) buscan superar esa división entre teoría y realidad (Palan 2013, 8)⁷⁸.

El marxismo, comprendido como enfoque para la interpretación de los procesos sociales, nos proporciona en origen una teoría unificada de la economía política, —en forma de dispositivo heurístico más que como una ontología determinista, no lo olvidemos— que además nunca distinguió entre políticas internas y políticas de exteriores. Así, en la medida en que consideramos los dinamismos constitutivos de las realidades políticas fundamentados en la acción humana, es difícil sostener que las fronteras de las construcciones políticas actualizadas históricamente (Estados o cualquier otra forma que tuvieran con anterioridad o tengan en adelante) puedan determinar asuntos clave para la explicación de dichos dinamismos. Las fuerzas económicas, sociales y políticas, en tanto que fuerzas configuradoras de la realidad histórica, no pueden ser consideradas de forma desarraigadas unas respecto de otras para constituir una especie de diferentes realidades superiores o inferiores entre sí. Todas ellas están fundadas en el dinamismo de la *suidad* en la misma radicalidad de la realidad. Motivo por el que la historia se resiste a ningún tipo de determinismo económico o de cualquier otra clase.

En este momento estructural, a diferencia de los dos anteriores, se juega el carácter dinámico y transformador de la historia misma, puesto que nos aboca a analizar los sistemas de relaciones entre los seres humanos, desde particularidades que no pueden ser vistas únicamente como descriptivas o prescriptivas, sino comprendiendo el dinamismo irrenunciable que las caracteriza. Así no sólo la economía política en tanto que método de aproximación a dichas relaciones, sino una amplia sociología de las sociedades y una arqueología antropológica de la identidad de los grupos sociales pueden proporcionarnos ejes de comprensión de dichos dinamismos. Las cuestiones por

⁷⁸ Traducción propia del inglés original: “The pure theories of politics and economics tell us very little about actual behaviour. The fields of IPE (and increasingly GPE) seek to bridge that divide between theory and reality”.

ejemplo referidas a la individuación y a la individualización deben ser objeto de escrutinio crítico en su rastro investigador. Las conclusiones por ejemplo respecto de los procesos de individualización que una antropología de la *respectividad* puede proporcionarnos conceptualizaciones tan interesantes como la *individuación relacional* y a partir de ella la *individuación dependiente* (Hernando 2002) a partir de las cuales podemos cuestionar la individualización como una fantasía o como un espejismo (Hernando 2012, 25) basado precisamente en la idealización epistemológica de la razón⁷⁹. Lo que con Zubiri hemos asumido como la *logificación de la inteligencia* que nos ha llevado a la *entificación de la realidad*. Tal y como los trabajos de Hernando nos muestran, la revisión crítica de los postulados epistemológicos nos conlleva una revisión crítica de las teorizaciones de las disciplinas desde el punto de vista de su influencia en las crisis sociales (Hernando 2012b) y del análisis socio histórico de la comprensión del otro (Hernando 2006). Las conclusiones respecto a la temática que nos ocupa no se hacen esperar, puesto que sugieren abordar el “olvido” de “los cuidados” en las teorizaciones económicas, la caracterización *patriarcal* de las construcciones sociales y políticas y las posibilidades de transformación de la realidad dominante en la actualidad, a partir de una comprensión en unidad intrínseca de lo individual y la sociedad, de lo que hoy comprendemos vulgarmente como “sistema político” y “sistema económico” (Naredo 2013). Este es sin duda el punto de coincidencia entre la Teoría Crítica de las RRII y algunos enfoques postestructurales como el postmodernismo (Cornago 2015, 221; Ibáñez 2015, 195) y especialmente la teoría feminista (Rodríguez Manzano 2015). Es así como la Teoría Crítica de las RRII trata de abrir su campo de investigación hacia teorizaciones más inclusivas y abiertas de la comunidad política basadas en un universalismo de carácter post-hegemónico o post-Occidental como posibilidades de emancipación (Sanahuja 2015, 188).

Desde otra perspectiva pero en el mismo sentido, algo así como la unidad intrínseca de los momentos estructurales en la realidad parece estar pensando Ulrich Beck cuando afirma que:

⁷⁹ Aunque sus referencias en este sentido sean las de la *Inteligencia Emocional* de Goleman y no las de la *Inteligencia Sentiente* de Zubiri, nada desdice nuestro argumento respecto de lo provechoso que resulta realizar una crítica a la idealización o el desarraigo de algunos elementos que en la realidad se presentan en unidad intrínseca.

La individualización y la globalización son, de hecho, dos caras del mismo proceso de modernización reflexiva (Beck, Lash, y Giddens 1997, 29).

Consecuencia de ello es la apertura de la nueva política, o la *reinención de la política* más allá del monopolio de las instituciones políticas, que consideran como el principal espacio que debe ser explorado por la teoría, en tanto que la política abre a la misma política confiriéndole nuevas posibilidades (Beck, Lash, y Giddens 1997, 34). Aunque nos estemos acercando notablemente a los espacios que están en estrecha *respectividad* con el momento estructural *personal* que abordaremos más adelante, no está de más advertir cómo esta *invención de la política* constituye un rasgo fundamental de las cuestiones que, en el ámbito particular de las relaciones entre los seres humanos, consideramos como centrales para nuestra propuesta teórica. En el abordaje que, desde la programación y la práctica política deben realizarse a las problemáticas objeto de la misma, se han de expresar de forma nítida el arraigo y la *respectividad* que define a las dimensiones sociales, económicas, culturales y políticas de la socialidad mundial. Dicho de otra forma, tal integración nos impele a sugerir no sólo gobiernos *mundiales* para cuestiones clave, sino la necesidad de que cualquier gobierno ejerza su actuación desde postulados que van más allá de la tradicional conceptualización de la soberanía territorial o formal, es decir, asumiendo responsabilidades con la realidad mundial en tanto que única realidad. Tal perspectiva de fundamentación de lo que algunos han llamado *cosmopolitismo* (Beck 1998; Beck 2002; Held 1998) nos puede proporcionar mejores bases para abordar la teoría y la práctica política que sugerimos, aunque debemos mantener dichas reflexiones evitando constituir las en principios prescriptivos de la realidad.

Sobre el momento estructural del sistema de *interpretaciones y valoraciones* hemos discurrido en varios epígrafes de este trabajo, en los que hemos tratado de poner de manifiesto el enorme interés que la crítica constructivista tiene para nuestra reflexión y para cualquier construcción teórica que quiera realizarse. Por lo tanto no nos extenderemos en explicar que la incorporación de los factores ideacionales en la comprensión de la realidad no puede entenderse ya sino como una obligación histórica de cualquier pensamiento. Aunque le hayamos puesto pegas a los intentos de fundamentación de teorías o éticas universales basadas en la función performativa del lenguaje, ya que consideramos que dichas fundamentaciones pueden realizarse

mediante una *praxeología transcendental* sin abandonar por ello ni un momento la realidad histórica, la única realidad, que pretendemos abordar. Tal vez sirvan unas palabras de un pensamiento filosófico cuyas fuentes son bien distintas de las que aquí hemos tenido en cuenta, para explicar lo que consideramos que debería ser el hilo conductor de los análisis de los factores ideacionales dando de “suyo” y en su *respectividad* con otros momentos estructurales de la historia, es decir, en tanto que constitutivos de la realidad.

Por ello, lo que la noción de Idea como producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe solo en, y a través de, la actividad que los individuos comprometidos con ella y motivados por ella. Lo que tenemos aquí [...] es algo mucho más radical: una perspectiva sobre cómo la propia realidad histórica no es un orden positivo, sino un “no todo” que señala hacia su propio futuro. Esta inclusión del futuro como la grieta en el orden presente es lo que hace que este último sea “no todo”, ontológicamente incompleto (Zizek 2012, 482).

El anterior argumento de Zizek se refiere a la Idea de comunismo. En un sentido similar entre los factores ideacionales que forman parte de este momento histórico hemos de considerar las afirmaciones utópicas, que son especialmente útiles cuando menos para mostrar oposiciones y relaciones dialécticas con los dinamismos dominantes actualizados históricamente. Por ejemplo, Ellacuría describe la totalidad histórica actualizada como *civilización del capital* a la que opone la *civilización de la pobreza*. Aclara que no afirma con ello la pretensión de una pauperización universal como ideal de vida, sino que le permite subrayar la relación dialéctica riqueza-pobreza. Así, esta propuesta rechaza la acumulación de capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización. A ello se refería en una conferencia impartida en Barcelona apenas diez días antes de su asesinato:

El “comenzar de nuevo” no puede confundirse con el “comenzar de nada”. Pero menos puede confundirse con el “seguir en lo mismo o proseguir en lo mismo”, porque lo alcanzado hasta ahora y lo previsto para el futuro por esta civilización del capital, valorado en términos universales, ha

conducido y está conduciendo no sólo a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos [...] ; no sólo al endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; no sólo al desglosamiento ecológico progresivo de la totalidad del planeta; sino a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles (Ellacuría 1989).

Llegamos por fin al momento estructural de lo *personal*. Ya hemos señalado un poco más atrás cómo es interesante comprender que para los autores de la modernización reflexiva el proceso de individuación-globalización trata de ser explicado como dos momentos estructurales de un mismo dinamismo, lo que Giddens denomina una *biografía reflexiva*. Así:

La individualización es una compulsión, pero una compulsión a fabricar, autodiseñar y autoescenificar no sólo la propia biografía, sino también sus compromisos y redes de relaciones a medida que cambian las preferencias y fases de la vida; compulsión que, por supuesto, se cumple bajo las condiciones y modelos generales del estado de bienestar, tales como el sistema educativo (adquisición de titulaciones), el mercado laboral, el derecho laboral y social, el mercado inmobiliario, etc. Incluso las tradiciones de matrimonio y familia se están haciendo dependientes de la toma de decisiones, y con todas sus contradicciones deben ser experimentadas como riesgos personales (Beck, Lash, y Giddens 1997, 29-30).

Lo que estos autores circunscriben al estado de bienestar, y por lo tanto fundan en una particular comprensión de la modernidad, no es otra cosa que el dinamismo de la personalización que, en estricta socialidad y mundanidad, asume personalmente su hacerse cargo de la realidad, mediante su *praxis personal* no como biográfica sino en tanto que histórica, es decir, *despersonalizándola*. El hecho de que la modernidad nos haya mostrado con más crudeza la poca utilidad de los grandes relatos explicativos nada

nos dice respecto de que con anterioridad a ese momento histórico, el dinamismo de la realidad pueda ser explicado a partir de la praxis personal como parte intrínseca de su *estructuralidad*. Qué este momento estructural fuera menos dominante, o menos dinámico si se quiere, en etapas anteriores a la modernidad no quita nada a la proposición. Lo que no es posible, es comprender el dinamismo de la realidad histórica sin incorporar ese momento personal en tanto que histórico. Ya hemos dicho que aquélla no es otra que una permanente *invención optativa*.

Subrayemos aquí lo que en la cita anterior de Žižek dejamos pasar desapercibido, que la materialidad de los factores ideacionales sólo se expresa en la actividad de los individuos comprometidos y motivados por ella. Es importante para comprender al carácter histórico de la praxis personal la diferencia entre un hecho y un acontecimiento. Dice el propio Žižek, imbuido de sus postulados psicoanalíticos, que la diferencia entre un hecho y un acto se explica como un acto de *lealtad enamorada*, con el que el ser humano decide optar por un hecho o por una idea y llevarlo a cabo, constituirlo en realidad histórica. Por eso el principal desafío de la aproximación teórica que proponemos consistirá precisamente en analizar y comprender cabalmente la estructura y el funcionamiento de la praxis histórica. Por supuesto que en *respectividad* con los momentos estructurales restantes, tratando de desvelar en qué medida éstos constriñen o no las acciones, averiguando en qué formas y modos las acciones humanas pueden ir más allá de los momentos de postulación y posibilitación, para constituir transformaciones. Pero también y de manera decisiva, en el análisis del mismo acto, cuya estructura hemos comprendido como actos, actuaciones y actividades en los tres momentos en que consiste su *estructuralidad*, y en los que intervienen todos los modos de aprehensión de la *inteligencia sentiente*. Convocando por lo tanto, en unidad intrínseca los momentos afectivos, volitivos e intelectivos. Dicho análisis necesariamente tiene aún mucho camino por recorrer, tanto —podríamos decir— como el recorrido de permanente invención optativa que la historia tiene ante sí. Tal es la *apertura*, la *suidad* y la *respectividad* con que se constituye la realidad histórica.

Lo anterior no pretende abundar en cierta idea muy extendida a partir de la concepción liberal, tanto del liberalismo de derechas como del liberalismo de izquierdas, en el sentido de que el ser humano es en su individualidad el principal responsable de la marcha histórica. En todo caso lo sería, *personalmente*, pero en tanto que *haciendo*.

Creo que a estas alturas es innecesario insistir en que la *estructuralidad* conformada por los cinco momentos estructurales con que comprendemos la historia, evitan establecer una relación directa y unívoca en términos de responsabilidad individual de los actos. El carácter de los mismos es irrenunciablemente social, económico y eminentemente político. Como política fue la opción por desarraigar cierto pensamiento económico de su integración social tal y como nos mostró Polanyi, o necesariamente política tiene que ser la opción por la desmercantilización de determinadas esferas de la vida social, la incorporación de las denominadas “externalidades” ambientales a la comprensión de la economía, o la consideración de las estructuras de bienestar incorporando en ellas los “cuidados” como fuerzas que pueden actualizarse históricamente, por poner sólo tres ejemplos. El caso es que este análisis se encuentra en un término medio entre los análisis materialistas objetivistas y los idealistas subjetivistas. Un término medio que en realidad prefiere abusar de la intuición de que ambos extremos proporcionan momentos constitutivos de la realidad en unidad intrínseca, respectiva y dinámica. Que por lo tanto consideran la problemática estructura/agente como un problema irrelevante, por mal planteado. En el fondo estamos en el mismo punto en el que Bourdieu trata de desarrollar su pensamiento teórico, ya lo hemos mencionado con anterioridad, sobre la práctica. Nuestra propuesta de *praxeología transcendental* sugiere mejor una integración que un punto intermedio, porque:

La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son contruidos, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituyen en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas (Bourdieu 2008, 85).

Sin embargo, lo que en Bourdieu se dibuja como el complejo *estructura-habitus-prácticas* en nuestro caso lo hemos considerado como *estructuralidad, suidad/respectividad y praxis histórica*. Aunque las respuestas varíen de forma significativa, el intento por describir la mirada y el punto de vista consecuente con el abordaje que propone la afirmación teórica que pretendemos sea idéntico:

[...]basta para ello con situarse en “la actividad real como tal”, es decir en la relación práctica con el mundo, esa presencia preocupada y activa en el mundo por la cual el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir, sus cosas hechas para ser dichas, que comandan de manera directa los gestos o las palabras sin desplegarse nunca como un espectáculo. Se trata de escapar al realismo de la estructura al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la historia del individuo y del grupo, sin recaer nos obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social: por ello, es necesario retornar a la práctica, ámbito de la dialéctica del opus operatum y del modus operandi, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus (Bourdieu 2008, 85-86).

De ahí que la praxeología que proponemos para las relaciones internacionales va un poco más allá de la utilización del mismo término con que Linklater comprendió el análisis de los impactos de los sistemas de inclusión y de exclusión sobre la acción humana (Linklater 2000, 1635). En su caso acertadamente sugiere que la combinación y el análisis en profundidad de las dimensiones normativa —fundamentos filosóficos para la exclusión y la inclusión de según qué personas—, sociológica —creación y mantenimiento de los sistemas de exclusión e inclusión— y praxeológica pueden empezar a proporcionar un nuevo rumbo a la teoría de las RRII. En su caso, ya lo dijimos, la fundamentación del valor de la praxis para abordar las cuestiones específicas de las reformas del Estado —problema normativo— y de la comunidad —problema sociológico— se refiere en último término a la capacidad de consensuar significados intersubjetivos. No encuentra pues, ninguna primordialidad en la praxis histórica, que en su dinamismo y respectividad constituyen la realidad en toda su estructuralidad. Dicho de otra forma, el momento de la práctica personal en tanto que histórica, no es ni un añadido, ni un espacio en el que podamos observar —aunque podamos hacerlo— las posibilidades contrahegemónicas o alternativas. También en la praxis personal hallamos las posibilidades y transformaciones hegemónicas o con mayor dominancia. La realidad histórica a la que debe enfrentarse la teoría de la sociedad mundial o de las relaciones

internacionales, es una realidad azarosa e imposible de determinar en su futuridad, constituida sobre su propia *poderosidad*. La realidad es poder y fuerza, lo que sugiere no sólo la imposibilidad de concebirla como un sistema virtuoso y completo, sino que en su *estructuralidad* y en su *dinamismo* es preciso incorporar la violencia y las contradicciones.

6. Pluralismo e interdisciplinariedad para una teoría de la liberación

La estrecha vinculación entre teoría y praxis que hemos fundamentado a partir de la *inteligencia sentiente* de Zubiri rechaza la ideologización que se produce cuando la propia intelección humana no toma conciencia de su arraigo en condiciones sociohistóricas concretas y su configuración en forma de intereses. En este sentido la marcha que la razón zubiriana realiza sobre la historia de la realidad no es la marcha de una razón pura sino de una razón sentiente. Ellacuría asume así que la teoría es un momento de la praxis histórica, de forma que en ella están inscritas todas las limitaciones propias de una realidad limitada.

El conocer humano es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia (Samour 2002b, 378).

Por eso la filosofía, dice Ellacuría, debe asumir conscientemente su dependencia de la praxis para poder convertirse en una reflexión crítica y sistemática de la praxis histórica (Ellacuría 1985, 115). En este sentido Ellacuría establece la necesidad de ubicarse en el lugar que da verdad, es decir, en la posición de la estructura social desde la que es posible aprehender las posibilidades de transformación de la misma estructura. Se trata con sus palabras de

volverse a la historia presente de un modo crítico, para delimitar fuerzas y acciones, tanto liberadoras como dominadoras (Ellacuría 1985, 115).

Lo cual puede conducirnos adecuadamente en dos sentidos respecto de los desafíos teóricos que pretendemos. En primer lugar, el desafío de la superación del etnocentrismo que ha caracterizado y limitado el trabajo teórico de RRII desde los inicios mismos de la disciplina (Arenal 2014) puede abordarse así desde una revisión ontológica radical que permita fundamentar el carácter universal de la sociedad mundial en la misma praxis humana. De esta forma no estaríamos abocados a la fragmentación y al “malentendido sistémico” sin límites que el contraste entre la creciente consciencia de interdependencia por un lado y la incapacidad para alcanzar una supraintersubjetividad basada en valores compartidos por el otro, tal y como afirma el profesor Arenal citando a Castells (Arenal 2014, 172). También podríamos afirmar que la superación de dicho etnocentrismo o americanismo en la teoría, no se limitaría a incorporar diferentes perspectivas culturales sobre las conceptualizaciones y la historia de las relaciones internacionales. Más bien, requeriría de una reactualización de los principales hitos teóricos que las diferentes escuelas de pensamiento sobre RRII han alcanzado, a partir de la conceptualización de la historia como un proceder de la realidad, siendo por ella misma dinámica y estructural. Incorporando además nuevas *ubicaciones* desde las que desarrollar dicho pensamiento.

En segundo lugar, el *lugar que da verdad* al que se refiere Ellacuría, obviamente, es el lugar de la *praxis histórica*. Ubicarse ahí no sólo permite, sino que exige abrirse a formas y modos diferentes de teorizar, a teorías y discursos plurales que pueden haber surgido de distintos contextos, para comprender distintas etapas y diferentes situaciones históricas. Tal es la última característica de éstas que estamos definiendo para nuestra teoría, aunque sea a modo de esbozo rudimentario. No sólo la concepción limitada y *ubicada* de la reflexión teórica, sino su obligada apertura a otras concepciones igualmente limitadas y ubicadas de otras formas y modos. Así completamos la propuesta de teorización como un diálogo entre voces plurales que comparten su carácter crítico desde cualquier tiempo o lugar del mundo, para aproximarnos asintóticamente a la comprensión crítica de la realidad histórica global y su transformación (A. González 1990). Frente a una hermenéutica puramente teórica que entiende el método histórico como la búsqueda de su significación o sentido, Ellacuría antepone una hermenéutica histórico-realista que pretende aproximarse a la historia en tanto que proceso real y determinante de toda la realidad humana, bajo el supuesto de

que incluso conceptos abstractos y universales están contruidos desde el subsuelo de la praxis histórica (Samour 2002b, 379).

En este sentido, la interpretación que Ellacuría realiza de la filosofía de Zubiri es una relectura ubicada en el contexto latinoamericano de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Dicha interpretación es reconocida como aquélla que muestra todas las características críticas y sistemáticas de la filosofía zubiriana para la construcción de una filosofía de la liberación ante la realidad latinoamericana y los vectores de exclusión social a lo largo de todo el planeta.

Autocríticas respecto de mi trabajo

En el momento de finalizar este trabajo se hace imprescindible recoger, aunque sea de forma sumaria, las principales insuficiencias que han ido apareciendo, y en algunos casos creciendo, a lo largo del proceso de investigación. Aunque en términos generales la aproximación que hemos realizado nos parece consistente en su potencialidad para fundamentar una teorización de la sociedad mundial a partir de la conceptualización de la Realidad Histórica, lo cierto es que será preciso someter a diálogo crítico muchas de las afirmaciones y de los argumentos expresados. A continuación, algunas de las cuestiones que durante el proceso de investigación aparecieron como preguntas fundamentales y sobre las cuales se tomaron decisiones que podrían no haber sido o haber sido diferentes. Expresarlas puede ayudar sin duda a completar algunas brechas o insuficiencias que el desarrollo del trabajo puede no haber sido capaz de asumir con la suficiente claridad.

En primer lugar habría que reconocer que este trabajo no constituye en sentido estricto una investigación filosófica, aunque su pretensión sea tratar de contribuir a resolver el problema —abordado como eminentemente filosófico— de la fundamentación teórica para una teoría crítica de las relaciones internacionales. De ahí que la exposición filosófica de los pensamientos de Zubiri, Ellacuría y González —en los dos primeros capítulos, pero como referencias constantes a lo largo del discurrir del trabajo— se han construido con suficiente detenimiento para evitar simplificaciones excesivas, pero hubieran exigido otro tratamiento de haberse tratado de una reflexión filosófica. En este sentido, tomamos la decisión de explicar el pensamiento zubiriano a partir de su obra

Estructura dinámica de la realidad (EDR) mejor que a partir de *Sobre la esencia* (SE) o *Naturaleza, historia y Dios* (NHD), o su trilogía *Inteligencia Sentiente* (IS), que han sido referenciados con frecuencia para sostener o desarrollar argumentos que venían al caso. Nuestro propósito al tomar esta decisión ha sido muy clara desde el principio: establecer filosóficamente el carácter estructural y dinámico de la realidad, tratándose no de una reinterpretación, sino de un hilo conductor (una perspectiva) de lo que nos dice su pensamiento adecuado para nuestros propósitos. Al tiempo, con ello hemos querido evitar deliberadamente cierta interpretación de la filosofía zubiriana como un *esencialismo* que se realizó, de forma precipitada sin duda, tras la publicación de SE. Esta interpretación probablemente sea una de las explicaciones de la escasa penetración académica y política de su pensamiento.

Lo anterior no quiere obviar que hayamos tenido que dejar muchas cuestiones que son objeto de discusión entre los intérpretes de Zubiri. De la misma forma que sólo en cuestiones y argumentos imprescindibles hemos atendido al intenso y profundo diálogo que Zubiri establece con Aristóteles, Kant, Hegel o Husserl entre otros. Gran parte de lo que de construcción creativa tiene el pensamiento de Zubiri podría explicarse mucho mejor a partir de su revisión crítica de los trabajos de esos y otros autores, a modo de una genealogía de su pensamiento. El conocimiento en profundidad de dichas obras y la correspondiente erudición de sus escritos en esas fases de diálogo nos habrían avocado a un trabajo en el que se podría haber perdido de vista el propósito del mismo además de muy probablemente superar nuestra capacidad. Se ha pretendido un equilibrio entre lo explicativo y lo comprensivo en función de dichos propósitos, que habrá a quienes les parezca excesivo y a quienes les resulte escaso. En cualquier caso, lo considero una tarea inacabada y por supuesto abierta, y como tal, susceptible de numerosas matizaciones, correcciones y mejoras.

Hemos soslayado también las diferencias entre Zubiri y Ellacuría, y especialmente las que pudieran surgir a raíz de la interpretación que de Zubiri hace González para proponer su *praxeología*, dado que éste pone entre paréntesis, fenomenológicamente hablando, el concepto de realidad o reidad zubiriano para situar la primordialidad en los actos. Respecto a las distancias entre Zubiri y Ellacuría el interés explícito por parte de éste en sus reflexiones filosóficas de aventurar el carácter dinámico e histórico de la realidad es especialmente concluyente para nuestros propósitos de contribuir a una

fundamentación ontológica para una teoría de la sociedad mundial y las relaciones internacionales. Hay quienes con acierto han visto que la interpretación que Ellacuría hace de la filosofía de Zubiri, tal vez por la ubicación socio-histórica desde la que piensa aquél, puede describirse como el paso de una filosofía de la realidad intramundana a una filosofía de la Realidad Histórica (Samour 2009). Consideramos que se trata de una cuestión de acento o de perspectiva, pero la fidelidad del pensamiento de Ellacuría a la construcción zubiriana no se debilita en su interpretación. Pensamos más bien que enriquece y completa, y en cualquier caso, nos proporciona elementos específicos de preocupación más cercanos a los propios y tradicionales de la disciplina de las RRII. Por otro lado, la apuesta de González por la primordialidad de la *praxis histórica* bien merecería una revisión crítica más detenida por sus posibles implicaciones para las consideraciones que el carácter teórico y crítico de nuestro trabajo propone asumir en las sucesivas teorizaciones. En una u otra postura pueden estar jugándose interpretaciones más *realistas* o más *constructivistas* lo que no es una cuestión menor. Lo contrario no debe interpretarse como una oposición simplista de ambos pensamientos, puesto que de forma evidente y en cualquier caso, la evolución que sugiere González está obviamente fundamentada en la consideración del “de suyo” zubiriano como momento más radical de la realidad, y desarrollada mediante su consecuente comprensión de los momentos estructurales de la realidad —de las acciones en su caso, cuyos momentos son el acto, la actuación y la actividad—.

En segundo lugar el trabajo ha tratado de bascular entre dos aproximaciones diferentes a las teorías de las RRII. Una que hemos considerado central y así ha constituido nuestro principal hilo conductor que es la revisión crítica de los presupuestos, premisas y postulados de las diferentes teorizaciones. Otra, que a menudo hemos descartado explícitamente, que es la explicación sucesiva y relacionada entre sí, de las diferentes escuelas o teorías de la disciplina. No obstante, a menudo no hemos encontrado mejor forma de abordar las premisas de las diferentes teorías que partiendo del análisis que las mismas hacen respecto de otras teorizaciones o disciplinas. Con ello hemos tenido cierto temor a que las cuestiones críticas planteadas puedan a menudo haber sido expuestas como respuestas o reacciones a las diferentes escuelas o enfoques, aunque ese no haya sido nuestro propósito. Hemos tratado, en lo posible, de limitar adscripciones o rechazos respecto de las escuelas, aunque el *pantano filosófico* que hemos tratado de navegar esté excesivamente plagado de *boyas* en forma de adscripciones a escuelas o

enfoques. Si nuestro trabajo finalmente no ha sabido destacar por sí mismo la importancia que le otorgamos al pluralismo —más aún, a la interdisciplinariedad— no habremos acertado en nuestra exposición en una de sus propuestas esenciales.

En tercer lugar consideramos que prácticamente todas las cuestiones referidas a la *estructuralidad* y al *dinamismo* de la realidad histórica requerirán de un mayor desarrollo y concreción en el futuro. El análisis de las *respectividades* entre economía, política, sociedad y cultura requieren de mayor detalle y precisión de lo que aquí se ha presentado. Conscientes de ello, hemos optado en todas las ocasiones, por mantener el hilo fundamentador aunque ello nos haya exigido abandonar cierto hilo descriptivo. Dicho metafóricamente, hemos preferido mantener y subrayar la mirada hacia lo profundo, integradora de las unidades estructurales, que consideramos el aporte esencial del trabajo, algunas veces a costa de la mirada hacia los extremos, analítica en su precisión de cada uno de los momentos estructurales. Tal vez no sea preciso explicitarlo de nuevo a estas alturas, pero no consideramos que esta segunda mirada sea irrelevante ni inferior, sino todo lo contrario, es ésta, en definitiva, la que puede realizar aproximaciones empíricas y particulares de las *respectividades* actualizadas en la historia, y proporcionar así nuevas y mejores acepciones del análisis de la *primordialidad* de la realidad que ha constituido el hilo de este trabajo.

En cuarto lugar, son innumerables temas y cuestiones concretas las que han quedado en el tintero y que apenas hemos podido esquematizar en forma de propuesta de una nueva teoría. En qué medida esta aproximación pueda considerarse novedosa y potente para la comprensión y mejor resolución de las problemáticas globales que nos preocupan, es una pregunta cuya respuesta sólo la puede dar el tiempo. Un primer paso, aún pendiente de realización, será avanzar en análisis temáticos a partir del método de aproximación que sugiere nuestro análisis de la *respectividad* concebido como una *praxeología*. Así, las amenazas climáticas, la progresiva concentración de la propiedad, la institucionalización mercantil de elementos vitales, las respuestas a las constricciones impuestas por las lógicas políticas de liberalización, los mecanismos de exclusión de las mayorías, etc., requieren un esfuerzo investigador que, ya lo hemos dicho y justificado, presenta una mixtura o unidad intrínseca entre teoría y práctica, es decir, se trata de una *praxis histórica y reflexiva*. Lo anterior no quiere afirmar que el único objeto de la teoría y de los programas de investigación que abriera debe ser la *praxis*. Tan sólo, y no

es poco, que en ésta se fundamentan las posibilidades de transformación histórica, y en consecuencia la concepción de la historia como sistema de posibilitación. Es cierto que apenas nada hemos dicho de forma sistemática, ya que no hemos iniciado dicha tarea, acerca de la caracterización de las fuerzas dominantes en nuestra actual actualización histórica. A nuestro juicio, están suficientemente descritas en muchas de las aproximaciones teóricas que hemos discutido y así lo reflejan las constantes referencias que hemos hecho a las mismas. Aunque a partir de nuestra aproximación, probablemente una de las tareas más sugerentes sea tratar de detallar cuáles son los principales dinamismos de dichas fuerzas y los dinamismos que éstas obturan o impiden como opciones por las que abrir posibilidades de nuevas transformaciones.

En quinto y último lugar, bien podría considerarse que la reflexión desarrollada debería haber abordado un diálogo más explícito con las últimas corrientes que emergen con fuerza en la disciplina. Especialmente aquéllas que parten de los *feminismos*, las *geografías críticas*, y el *pensamiento descolonizador*. Indudablemente que será un diálogo fructífero e interesante que bien podría cuestionar o ampliar algunas de las afirmaciones que hemos realizado. Sin embargo, en nuestra opinión, tales desarrollos provienen fundamentalmente de las críticas epistemológicas y particularmente del desarrollo que a partir de ellas se han hecho desde la acusación de dominio etnográfico que ha caracterizado la evolución de la disciplina. Dichas críticas han constituido precisamente el eje vertebrador de nuestra investigación aunque desde una perspectiva diferente. En ese sentido, esperamos que nuestra aproximación pueda ser observada como una contribución también a dichos desarrollos de la teorización de las relaciones internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Emanuel. 1997. «Seizing the middle ground: constructivism in world politics.» *European journal of international relations* 3 (3): 319-63.
- Alier, Joan Martínez. 1999. *Introducción a la economía ecológica*. Rubes.
- Arboleya, ENRIQUE GÓMEZ. 1954. «Teoría del grupo social.» *Revista de estudios políticos*, n.º 76: 3-34.
- Arenal, Celestino. 1989. «La teoría de las relaciones internacionales hoy: debates y paradigmas.» *Estudios Internacionales*, 153-82.
- . 2007. *Introducción a las Relaciones Internacionales*, 4ª edición, Tecnos, Madrid.
- . 2014. *Etnocentrismo y teoría de las relaciones internacionales: una visión crítica*. Madrid: Tecnos.
- Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.). 2015. *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 127-56. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. 1990. *Metafísica*. García Yebra (Ed. Trilingüe). Madrid: Gredos.
- Ashley, Richard K. 1984. «The poverty of neorealism.» *International organization* 38 (02): 225-86.
- Baldwin, David A. 1993. «Neoliberalism, neorealism, and world politics.» *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate* 3.
- Bañón, Juan. 1993. «Reidad y campo en Zubiri.» *Revista agustiniana* 34 (103): 233-65.
- Barbé, Esther. 1995. *Relaciones internacionales*. Madrid: Tecnos.
- . 2007. *Relaciones Internacionales*. 3ª ed. Madrid: Tecnos.
- Barbé, Esther, y Soriano, Juan Pablo. 2015. «Del debate Neorrealismo-Neoliberalismo a la (re) construcción del discurso dominante en Relaciones Internacionales.» en Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.) *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 127-56. Madrid: Tecnos.
- Barkin, J. Samuel. 2003. «Realist constructivism.» *International Studies Review* 5 (3): 325-42.
- Barroso. 2013. «Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?» *Revista de Filosofía (Madrid)* 38 (1): 29-52.
- Bartelson, Jens. 1995. *A genealogy of sovereignty*. Vol. 39. Cambridge University Press.
- Baylis, John, Steve Smith, y Patricia Owens. 2013. *The Globalization of World Politics: An*

- Introduction to International Relations*. Edición: 6. Oxford ; New York, NY: OUP Oxford.
- Beck, Ulrich. 1998. *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- . 2002. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Beck, Ulrich, Scott Lash, y Anthony Giddens. 1997. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Biersteker, Thomas J. 1999. «Eroding boundaries, contested terrain.» *International Studies Review* 1 (1): 3-9.
- Block, Fred. 2001. *Introduction to Karl Polanyi's The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Bohman, James. 2009. «What is to be done? The science question in International Relations.» *International Theory* 1 (03): 488-98.
- Boswell, Terry, y Mike Sweat. 1991. «Hegemony, long waves, and major wars: A time series analysis of systemic dynamics, 1496-1967.» *International Studies Quarterly*, 123-49.
- Bourdieu, Pierre. 1988. «Espacio social y poder simbólico.» *Revista de Occidente*, n.º 81: 97-119.
- . 2008. *El sentido práctico*. Siglo XXI de España Editores.
- Bull, Hedley. 1966. «Society and anarchy in international relations.» *Diplomatic Investigations: essays in the theory of international politics* 3: 35-50.
- Burchill, Scott, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Terry Nardin, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit, y Jacqui True. 2013. *Theories of international relations*. Palgrave Macmillan.
- Burchill, Scott, Andrew Linklater, Richard Devetak, Matthew Paterson, y Jacqui True. 1996. *Theories of international relations*. Macmillan London.
- Burchill, Scott, Devetak Richard, Donnelly Jack, Linklater Andrew, Paterson Matthew, Reus-Smit Christian, y True Jacqui. 2001. *Theories of international relations*. New York: Ed. Palgrave.
- Buzan, Barry. 1995. «The level of analysis problem in international relations reconsidered.» *International relations theory today*, 198-216.
- Campbell, David. 1996. «Political prosaics, transversal politics, and the anarchical world.»

Challenging boundaries: global flows, territorial identities, 7-31.

Canales, Iván Raimundo. 2007. «Teoría Social e Integración Social de Pueblos Originarios en el Contexto de la Globalización y de la Mundialización de los Vínculos Sociales.» *Universum (Talca)* 22 (2): 10-26.

Carpintero, Óscar. 1999. «Entre la economía y la naturaleza.» Madrid: La Catarata.

Castells, Manuel. 2009. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.

CEPAL, ed. 1994. *El regionalismo abierto en América Latina y El Caribe: La integración económica al servicio de la transformación productiva con equidad = Open Regionalism in Latin America and the Caribbean: Economic Integration as a Contribution to Changing Production Patterns with Social Equity*. Libros de La CEPAL. Santiago: CEPAL.

CEPAL, Equidad. 1992. «Transformación productiva. Un enfoque integrado. CEPAL-NU.» Santiago.

Cerny, Philip G. 2006. «Plurality, pluralism and power: elements of pluralist analysis in an age of globalization.» *Pluralism: developments in the theory and practice of democracy* 4: 81.

Cheru, Fantu. 1997. «Global apartheid and the challenge to civil society: Africa in the transformation of world order.» *The New Realism*, 205-22. London: Macmillan.

Conill, Jesús. 1990. «Una Metafísica estructural de la evolución.» *Revista de Filosofía (Madrid)* 4: 265.

———. 2000. «Pragmática, hermenéutica y noología: pugna de analíticas más allá de la criptometafísica.» *Endoxa* 1 (12-2): 753-71.

Cooper, Andrew F., Christopher W. Hughes, y Philippe De Lombaerde. 2007. *Regionalisation and Global Governance: The Taming of Globalisation?* Routledge.

Cornago, Noé. 2015. «Introducción al postestructuralismo para internacionalistas.» En *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 219-41. Madrid: Tecnos.

Corominas, Jordi. 1999. «La verdad primera. En torno a la filosofía primera de A. González.» *Revista Realidad*, n.º 68 (marzo): 231-61.

Cox, Robert W. 1981. «Social forces, states and world orders: beyond international relations theory.» *Millennium: journal of international studies* 10 (2): 126-55.

———. 1983. «Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method.» *Millennium-Journal of International Studies* 12 (2): 162-75.

———. 1992a. *Globalization, multilateralism and democracy*. Academic Council on the

United Nations System.

- . 1992b. «Towards a post-hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun.» *Governance without government: Order and change in world politics*, 132.
- . 1995. «Critical political economy.» *International political economy: Understanding global disorder*, 31-45.
- . 1996a. *Approaches to World Order*. Cambridge University Press.
- . 1996b. «“Take six eggs”: theory, finance and the real economy in the work of Susan Strange». *RW Cox with TJ Sinclair, Approaches to World Order*.
- . 1997. *The new realism: perspectives on multilateralism and world order*. Tokyo: United Nations University Press.
- Cox, Robert W., y Björn Hettne. 1995. *International political economy: understanding global disorder*. Zed Books.
- Cox, Robert W., y Michael G. Schechter. 2002. *The political economy of a plural world: critical reflections on power, morals and civilization*. Psychology Press.
- Cutler, A. Claire. 2000. «Theorizing the No-Man’s Land between Politics and Economics.» *Strange Power*.
- David Singer, J. 1961. «The level-of-analysis problem in international relations.» *World Politics* 14 (01): 77-92.
- Derian, James Der. 1987. «On Diplomacy a Genealogy of Western Estrangement.»
- Devetak, Richard. 2005. «Critical theory.» En *Theories of International Relations*, 3^{aed.}, 137-60. Palgrave Macmillan.
- Díaz-Salazar, Rafael, y Francisco Javier Fernández Buey. 1991. *El proyecto de Gramsci*.
- Dussel, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino.
- Ellacuría, Ignacio. 1972. «Filosofía y política.» *Estudios Centroamericanos*, 373-86.
- . 1985. «Función liberadora de la filosofía.» *Estudios Centroamericanos (ECA)* 435-436: 45-64. San Salvador.
- . 1987. «Zubiri, cuatro años después.» *Diario* 16 (septiembre): 2.
- . 1989. «El desafío de las mayorías pobres.» *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 493-94. San Salvador.
- . 1991. *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta.
- Galiana, José Mora. 2004. «Filosofía de la Liberación aplicada.» *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 97: 67-96.

- García Segura, Caterina. 2006. «Spain.» en Jørgensen, Knud E. y Knudsen, Tonny B. (Eds.) *International Relations in Europe. Traditions, Perspectives and Destinations*. Londres: Routledge.
- García, Xavier. 2003. «La Soberanía Alimentaria: un nuevo paradigma.» *Colección Soberanía*.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires : morrortu.
- Gill, Stephen. 1993. *Gramsci, historical materialism and international relations*. Vol. 26. Cambridge University Press.
- . 1995. «Globalisation, market civilisation, and disciplinary neoliberalism.» *Millennium-Journal of International Studies* 24 (3): 399-423.
- . 1997. *Globalization, democratization and multilateralism*. Macmillan.
- . 2008. *Power and Resistance in the New World Order: Fully Revised and Updated*. Palgrave Macmillan.
- Gilpin, Robert. 1981. «War and change in the international system.» Princeton: Princeton University Press.
- . 1987. *The political economy of international relations*. Vol. 8. Princeton University Press Princeton.
- Godbout, Jacques. 1991. «The self-regulating state.» *The Legacy of Karl Polanyi: Market, State and Society at the End of The Twentieth Century*, London: Macmillan, 119-30.
- González, Antonio. 1990. «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría.» *Estudios Centroamericanos (ECA)* 505-6. San Salvador.
- . 1994. *Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Universidad Pontificia Comillas.
- . 1997. *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Fundación Xavier Zubiri. España.
- . 2008. «El eslabón aristotélico.» *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 35:5-36. Salamanca.
- González, Mónica Salomón. 2001. «La teoría de las relaciones internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones.» *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 7-52.
- Gracia, Diego. 1986. *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. España: Triacastela.
- Gramsci, Antonio. 1992. *Antología (selección de Manuel Sacristán)*. México: Siglo XXI.

- Grieco, Joseph M. 1988a. «Anarchy and the limits of cooperation: a realist critique of the newest liberal institutionalism.» *International organization* 42 (03): 485-507.
- . 1988b. «Realist theory and the problem of international cooperation: analysis with an amended prisoner's dilemma model.» *The Journal of Politics* 50 (03): 600-624.
- Griffiths, Martin. 1999. *Fifty Key Thinkers in International Relations*. 1ª ed. Routledge.
- . 2007. *International relations theory for the twenty-first century: an introduction*. Routledge.
- Guzzini, Stefano. 2000a. «A reconstruction of constructivism in international relations.» *European Journal of International Relations* 6 (2): 147-82.
- . 2000b. «Strange's oscillating realism: opposing the ideal-and the apparent.» en Lawton, Thomas C., Rosenau, James N., Verdun, Amy C. (eds.) *Strange Power*, pp. 215-228, England: Ashgate Publishing.
- Habermas, Jürgen. 1982. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen, y Edmund Husserl. 1995. *Conocimiento e interés / La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Universitat de València.
- Hall, Ian. 2011. «The Triumph of Anti-liberalism? Reconciling Radicalism to Realism in International Relations Theory.» *Political Studies Review* 9 (1): 42-52.
- Halliday, Fred. 2006. *Las relaciones internacionales y sus debates*. Centro de Investigación para la Paz (CIP-FUHEM).
- Held, David. 1980. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Univ of California Press.
- . 1998. *La democracia y el orden global: del estado moderno al estado cosmopolita*. Madrid, Paidós (colección Estado y Sociedad, núm. 51).
- Hellmann, Gunther. 2003. «In conclusion: dialogue and synthesis in individual scholarship and collective inquiry.» *International Studies Review* 5 (1): 147-50.
- Hernando, Almudena. 2002. *Arqueología de la identidad*. Vol. 1. Ediciones AKAL.
- . 2006. «Arqueología y globalización: el problema de la definición del "otro" en la postmodernidad.» *Complutum*, n.º 17: 221-34.
- . 2012a. *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores.
- . 2012b. «Teoría arqueológica y crisis social.» *Complutum* 23 (2): 127-45.
- Hettne, Björn. 1995. *Development theory and the three worlds: towards an international*

- political economy of development*. Halsted Press.
- . 1999. «Globalization and the new regionalism: the second great transformation.» *Globalism and the new regionalism* 1: 1-24.
- . 2004. «Karl Polanyi and the search for world order.» Montreal: Concordia University.
- . 2005. «Beyond the 'new' regionalism.» *New Political Economy* 10 (4): 543-71.
- . 2006. *Re-reading Polanyi: Towards a second great transformation*, en McRobbie, K. y Polanyi-Levitt (eds.) *Karl Polanyi in Vienna: The contemporary significance of the Great Transformation*, 61-72, Black Rose Books: Montreal.
- Hettne, Björn, y Fredrik Söderbaum. 1998. «The new regionalism approach.» *Politeia* 17 (3): 6-21.
- . 2000. «Theorising the rise of regionness.» *New Political Economy* 5 (3): 457-72.
- . 2007. «The future of regionalism: Old divides, new frontiers» en Cooper, A., et ál. (eds.), *Regionalisation and Global Governance: The Taming of Globalisation?*, 61-79.
- Hoffman, Mark. 1987. «Critical theory and the inter-paradigm debate.» *Millennium-Journal of International Studies* 16 (2): 231-50.
- Holsti, Kal J. 1985. *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory*. Boston: Allen and Unwin.
- Husserl, Edmund. 1982. *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez, Josep. 2015. «Socialconstructivismo: ideas, valores y normas en la política mundial.» en Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.) *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 189-217. Madrid: Tecnos.
- Jackson, Patrick Thaddeus. 2004. «Bridging the Gap: Toward A Realist-Constructivist Dialogue.» *International Studies Review* 6 (2): 337-337.
- . 2008. «Foregrounding ontology: dualism, monism and IR theory.» *Review of International Studies* 34 (1): 129.
- Jervis, Robert. 1999. «Realism, neoliberalism, and cooperation: understanding the debate.» *International Security* 24 (1): 42-63.
- Katzenstein, Peter J., Robert O. Keohane, y Stephen D. Krasner. 1998. «International organization and the study of world politics.» *International Organization*, 645-85.
- Keohane, Robert Owen. 1986. *Neorealism and its Critics*. Columbia University Press.
- Keohane, Robert Owen, y Joseph S. Nye. 2001. *Power and interdependence*. Longman

Publishing Group.

Krasner, Stephen D. 1985. *Structural conflict: The third world against global liberalism*. Univ of California Press.

Kratochwil, Friedrich. 2003. «The monologue of “Science”.» *International Studies Review* 5 (1): 124-28.

Lapid, Yosef. 1989. «The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era.» *International Studies Quarterly* 33 (3): 235.

———. 2003. «Through Dialogue to Engaged Pluralism: The Unfinished Business of the Third Debate.» *International Studies Review* 5 (1): 128-31.

Leysens, Anthony. 2008. *The critical theory of Robert W. Cox*. Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan.

Linklater, Andrew. 1986. «Realism, Marxism and critical international theory.» *Review of International Studies* 12 (04): 301-12.

———. 1998. «The transformation of political community: ethical foundations of the post-Westphalian era.» *Polity*, 9. Cambridge.

———. 2000. *International Relations: Section V. The Liberal Peace. Section VI. Marxism*. Taylor & Francis.

———. 2011. «The problem of harm in world politics.» *Theoretical Investigations*, 145-53.

Massad, Carlos, United Nations Economic Commission for Latin America, y otros. 1992. *Equidad y transformación productiva como estrategia de desarrollo: la visión de la CEPAL*. Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y El Caribe.

Maucourant, Jérôme. 2006. «Descubrir a Polanyi.» Edicions Bellaterra. Barcelona.

Meadows, Donella, D. L. Meadows, y J. Randers. 1972. «Los límites del crecimiento.» México. CE.

Mearsheimer, John J. 1994. «The false promise of international institutions.» *International security*, 5-49.

Mendell, Marguerite, y Daniel Salée. 1991. *The legacy of Karl Polanyi: Market, state and society at the end of the twentieth century*. Macmillan.

Menéndez Ureña, Enrique. 1979. «La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud.» Colección Ventana Abierta. España

———. 2008. *La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, Maurice, y Jem Cabanes. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona:

Península.

Modelski, George. 1987. *Long cycles in world politics*. Macmillan.

Monserrat, Javier. 2003. «La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas.» *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º 201: 165-72.

Monteiro, Nuno P., y Keven G. Ruby. 2009. «IR and the false promise of philosophical foundations.» *International Theory* 1 (01): 15-48.

Moravcsik, Andrew. 2003. «Theory synthesis in international relations: real not metaphysical.» *International Studies Review* 5 (1): 131-36.

Moul, William B. 1973. «The level of analysis problem revisited.» *Canadian Journal of Political Science* 6 (03): 494-513.

Moure, Leire. 2015. «El realismo en la teoría de las relaciones internacionales: génesis, evolución y aportaciones actuales.» en Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.) *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 61-96. Madrid: Tecnos.

Naredo, José Manuel. 2006. «Raíces económicas del deterioro ecológico y social.» Madrid: Siglo XXI

———. 2013. «Ideología político-económica dominante y claves para un nuevo paradigma.» *Revista de economía crítica*, n.º 16: 108-43.

Neumann, Iver B. 2003. «International relations as emergent Bakhtinian dialogue.» *International Studies Review* 5 (1): 137-40.

Nicholls, Esteban. 2012. «Los críticos de lo crítico: una defensa de la razón posestructuralista en la teoría de relaciones internacionales» *Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 12, Quito.

Overbeek, Henk. 2000. «Transnational historical materialism.» en Palan, R. (ed.) *Global political economy: Contemporary theories*, 168-183. Routledge.

Palan, Ronen. 2013. *Global political economy: contemporary theories*. 2nd ed. Routledge.

Pascal, Blas. 1977. «Pensamientos. Barcelona.» Orbis. Barcelona.

Perrotta, Daniela. 2013. «La integración regional como objeto de estudio. De las teorías tradicionales a los enfoques actuales.» E. LLenderrozas, *Relaciones Internacionales: Teorías y Debates*. 197-252. Buenos Aires: Eudeba.

Polanyi, Karl. 1944. *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press.

Polanyi-Levitt, Kari, y Marguerite Mendell. 1987. «Karl Polanyi: his life and times.» *Studies in Political Economy* 22.

- Ramonedá, Josep. 1999. *Después de la pasión política*. Barcelona: Taurus.
- Robinson, William I. 2005. «Gramsci and Globalisation: From Nation-State to Transnational Hegemony.» *Critical review of international social and political philosophy* 8 (4): 559-74.
- Rodríguez Manzano, Irene. 2002. «El proceso de integración Centroamericana : entre el agotamiento y la revitalización.» Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- . 2015. «En los márgenes de la disciplina: feminismo y relaciones internacionales.» en Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.) *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 243-67. Madrid: Tecnos.
- Rodrik, Dani. 2012. *La paradoja de la globalización*. Antoni Bosch editor.
- Rose, Gideon. 1998. «Neoclassical realism and theories of foreign policy.» *World politics* 51 (01): 144-72.
- Rosenau, James. 2000. «The governance of fragmentation: Neither a world republic nor a global interstate system.» *Studia Diplomatica* 53 (5): 15-40.
- Rosenau, James N. 1985. «El pluralista empírico vs los puntos de vista de las grandes teorías sobre relaciones internacionales (actores, niveles y sistemas).» *Foro Internacional*, 301-10.
- . 1986. «Before cooperation: hegemony, regimes, and habit-driven actors in world politics.» *International Organization* 40 (04): 849-94.
- . 1990. *Turbulence in world politics: A theory of change and continuity*. Princeton University Press.
- . 1997. «The Person, the Household, the Community, and the Globe: notes for a theory of multilateralism in a turbulent world.» *The New Realism: Perspectives on Multilateralism and World Order*, 57-80.
- Ruggie, John Gerard. 1998a. «Globalization and the embedded liberalism compromise: The end of an era?» *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie*. 79-98. Frankfurt: Campus.
- . 1998b. «What makes the world hang together? Neo-utilitarianism and the social constructivist challenge.» *International organization* 52 (04): 855-85.
- Salado, Manuel Calleja. s. f. «Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri.» *THE XAVIER ZUBIRI REVIEW*, 101.
- Samour, Héctor. 2002a. *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio*

- Ellacuría*. Vol. 20. UCA Editores.
- . 2002b. «Zubiri y la filosofía de la liberación.» *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 87: 371-92.
- . 2009. «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales.» *ECA-Estudios Centroamericanos* 64 (721): 351.
- Sánchez Cuervo, Antolín. 2008. «Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano.» *Bajo palabra. Revista de filosofía*, n.º 3: 215-28.
- Sanahuja, José Antonio. 2008. «¿Un mundo unipolar, multipolar o apolar? La naturaleza y la distribución del poder en la Sociedad Internacional contemporánea.» En *Cursos de Derecho internacional y Relaciones internacionales de Vitoria-Gazteiz, 2007: Vitoria-Gasteizko nazioarteko zuzenbide eta nazioarteko harremanen ikastaroak, 2007*, 297-384.
- . 2010a. «Estrategias regionalistas en un mundo en cambio: América Latina y la integración regional.» en Arenal, C. Del y Sanahuja, JA (coords.): *América Latina y los Bicentenarios: una agenda de futuro*, 451-523. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.
- . 2010b. «La construcción de una región: Suramérica y el regionalismo posliberal.» *Una región en construcción. UNASUR y la integración en América del Sur*, 87-136. Madrid: Fundación CIDOB.
- . 2012. «Post-Liberal Regionalism in South America: The Case of UNASUR.» *Working Paper RSCAS 2012/05*, Robert Schuman center for advanced studies. Global Governance Programme-13. Italia: European University Institute.
- . 2013. «Narrativas del multilateralismo: “efecto Rashomon” y cambio de poder/Narratives of multilateralism: “Rashomon effect” and change of power».
revista cidob d'afers internacionals, 27-54. Barcelona.
- . 2015. «Los desafíos de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales.» en Arenal C., y Sanahuja, J. A. (eds.) *Teoría de las Relaciones Internacionales*, 157-88. Madrid: Tecnos.
- Sanahuja, José Antonio, y José Ángel Sotillo. 1998. *Integración y desarrollo en Centroamérica: más allá del libre comercio*. Vol. 68. Los Libros de la Catarata.
- San Martín, Javier. 1987. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos Editorial.
- Schmidt, Brian C. 1998. *The political discourse of anarchy: a disciplinary history of*

- international relations*. SUNY Press.
- . 2004. «Realism as tragedy.» *Review of international studies* 30 (03): 427-41.
- . 2005. «Competing realist conceptions of power.» *Millennium-Journal of International Studies* 33 (3): 523-49.
- Serbin, Andrés. 2011. «Regionalismo y soberanía nacional en América Latina: los nuevos desafíos.» *América Latina y el Caribe: multilateralismo vs. Soberanía. La construcción de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños*, 49-98. Buenos Aires. Teseo/FLACSO
- . 2012. «New Regionalism and Civil Society: Bridging the Democratic Gap?» *The Rise of Post-Hegemonic Regionalism*, editado por Pía Riggirozzi y Diana Tussie, 147-65. Springer Netherlands: United Nations University Series on Regionalism 4.
- Shaw, Timothy M., y Fredrik Soderbaum. 2003. *Theories of new regionalism*. Palgrave Macmillan Basingstoke.
- Simmel, Georg. 1908. *Soziologie: untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*. Duncker & Humblot.
- Sloterdijk, P. 2007. *En el interior del mundo de capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela.
- Snyder, Jack. 2013. *Myths of empire: Domestic politics and international ambition*. Cornell University Press.
- Söderbaum, Fredrik. 2002. «Rethinking the new regionalism.» En *13 th Nordic Political Science Association Meeting*, 15-17.
- . 2003. «Introduction: theories of new regionalism.» *Theories of New Regionalism: A Palgrave Reader*, 1-21.
- Sodupe, Kepa. 2003. *La teoría de las Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.
- Sterling-Folker, Jennifer. 2004. «Organizing the Inter-National: Neoclassical Realism and the Third Image Reverse.» *communication présentée à la 5e rencontre du European Consortium for Political Research et du Standing Group on International Relations*, 9-11. La Haye.
- Strange, Susan. 1970. «International Economics and International Relations: A Case of Mutual Neglect.» *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944)* 46 (2): 304.
- . 1982. «The Theory and Structure of International Political Economy.» *Journal of*

- International Economics* 12 (1-2): 194-96.
- . 1994. *States and markets*. A&C Black. 2nd ed. Norfolk, Great Britain.
- . 1999. *Dinero loco: el descontrol del sistema financiero global*. Estado y Sociedad nº 72. Madrid: Paidós.
- . 2001. *La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial*. Intermón Oxfam Editorial.
- Thompson, E. P. P. 1978. *Poverty of theory*. New York: Monthly Review Press Classics, NYU Press.
- Tooze, Roger. 2000. «Ideology, Knowledge and Power in International Relations and International Political Economy.» en Lawton, Thomas C., Rosenau, James N., Verdun, Amy C. (eds.) *Strange Power*, 175-196. England: Ashgate Publishing.
- Verbeek, Bertjan. 2000. «Criticizing US Method and Thought in International Relations: Why a Trans-Atlantic Divide Narrows IR's Research Subject.» en Lawton, Thomas C., Rosenau, James N., Verdun, Amy C. (eds.) *Strange Power*, 139-157. England: Ashgate Publishing.
- Verdun, Amy C. 2000. «Money power: Shaping the global financial system.» en Lawton, Thomas C., Rosenau, James N., Verdun, Amy C. (eds.) *Strange Power*, 77-90. England: Ashgate Publishing.
- Walker, Rob BJ. 1993. *Inside/outside: international relations as political theory*. Cambridge Univ Press.
- Waltz, Kenneth N. 1986. «Reflections on Theory of International Politics.» en Keohane, Robert Owen, *Neorealism and its Critics*. Columbia University Press.
- . 2010. *Theory of international politics*. Waveland Press.
- Waver, Ole. 1996. «The rise and fall of the inter-paradigm debate.» *International theory: positivism and beyond*, 149-86.
- Wendt, Alexander E. 1987. «The agent-structure problem in international relations theory.» *International organization* 41 (03): 335-70.
- Wight, Colin. 2002. «Philosophy of social science and international relations.» *Handbook of international relations*, 23-51.
- Wight, Martin. 1960. «Why is there no International Theory?» *International Relations* 2 (1): 35-48.
- Windfuhr, Michael, y Jennie Jonsén. 2005. «Soberanía Alimentaria. Hacia la democracia en sistemas alimentarios locales.» *Heidelberg, Alemanha: FIAN-Internacional e Heifer*

Internacional.

Zizek, Slavoj. 2012. *Viviendo en el final de los tiempos*. Ediciones Akal.

———. 2014. *Pedir lo imposible*. Yong-June Park. Akal Pensamiento Crítico.

Zubiri, Xavier. 1963a. *Naturaleza, historia, dios*. Editora Nacional 3ª ed. España.

———. 1963b. *Sobre la esencia*. Sociedad de estudios y publicaciones Madrid.

———. 1974. «La dimensión histórica del ser humano.» Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 11.

———. 1979. «Respectividad de lo real.» *Realitas III-IV* 4: 13-43.

———. 1980. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.

———. 1982. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.

———. 1983. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.

———. 1989. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.